

ಕಲ್ಪಿತ ದೇವತೆಗಳು

ಮತ್ತು

ಆದರ್ಶ ಅನಾಗರಿಕ

ಡಾ. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಕೆ.

ಕಲ್ಪಿತ ದೇವತೆಗಳು
ಮತ್ತು
ಆದರ್ಶ ಅನಾಗರಿಕ

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ

ವಾಚಸ್ಪತಿ ಪ್ರಕಾಶನ
658, 2ನೇ ಮಹಡಿ, 4ನೇ ಮುಖ್ಯ ರಸ್ತೆ, 4ನೇ ಕ್ರಾಸ್,
ಇ ಮತ್ತು ಎಫ್ ಬ್ಲಾಕ್, 2ನೇ ಹಂತ,
ರಾಮಕೃಷ್ಣನಗರ, ಮೈಸೂರು– 570023

Kalpitha Devathegalu Mattu Adarsha Anagarika

Written by
Dr. Keshavasharma K.
Rtd. Professor
1st Cross, Shanthinagara
Near Chowdamma Temple
B.R. Project, Badravathi
Mob: 9448730611
email: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by
Vachaspathi Prakashana
658, 2nd Flour, 4th Main Road,
4th Cross, E & F Block, 2nd Stage,
Ramakrishnanagar, Mysuru - 570023

First Impression : 2021

Copies : 1000
Page : vi + 154 + 4 = 164
Price : Rs. 170/-
Paper used : Maplitho
D.T.P. : Anukshana Creations
Mob : 8660867073
Cover Page Design : Kiran S V
Printed at : Kamal Impressions, Mysore

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕುತೂಹಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಹೊಡೆದಾಡಿದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವು ಮರೆತು ಹೋಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನೃಪತುಂಗ ಇದ್ದಾನೆ, ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಇದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯದ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಭರತ, ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಯುದ್ಧಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಅದೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜರುಗಳ ಕಥನಗಳು ಇವೆ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳ ಸಂಪತ್ತು ಇತ್ತು . ಮುತ್ತುಗಳನ್ನು ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದನ್ನೂ ಸೇರುಗಟ್ಟಲೆ ಮಾರಿಕೊಂಡವರೂ ಇದ್ದರು. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಪ್ರವಾಸಿಯು ತನ್ನ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವ ಉಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ರಾಜನೊಬ್ಬನ ಹೆಂಡತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರಿಯು ಆಗಿದ್ದಳು. ಅವಳ ಚೆಲುವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಆಸೆ ಪಟ್ಟ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಚರುತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಅನೇಕವು ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಬಾರದೇ ಹೋಗಿರುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಈವತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಥನಗಳ ಥರ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಖಳನಾಯಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿದ ಆಳು ಇದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಾಮಿ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆರೆದ ನಾಯಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಮಾರಕವೂ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಸಂಘರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ., ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ವಸ್ತುಗಳ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಮಾಜದ ಒಕ್ಕೂಟಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು

ವೈರತ್ವ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗವು ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಜನಾಂಗದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೌದು. ಅದು ಕುಟುಂಬದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ಕ್ಷಣವು ದಾಟಿದ ಕೂಡಲೇ ಅದು ಇತಿಹಾಸವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕಥನವೂ ಇದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಥನದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಊರು ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಆಗಿ ಹೋದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲವು ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವು ಇದು. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಾನು ಕಂಬಾರರ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಅದನ್ನು ಓದುಗರು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿ ವಿನಂತಿಸುತ್ತೇನೆ. ನನಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮೇಟಿ ಮತ್ತು ಅವಿನಾಶ್ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯರು. ಕೆವಿ.ಯನ್. ಬಣಗೂರು, ಮಲ್ಲೇಪುರಂ, ಆರ್ಜಿ ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ, ಪುಷ್ಪ, ಭಂಡಾರಿ ಅವರಿಗೆ ವಂದನೆಗಳು,

ಬೆರಳಚ್ಚು ಆಡಿದ ಮೇರಿ, ಕರಡು ತಿದ್ದಪಡಿ ಮಾಡಿದ ಕೃಷ್ಣ, ಸುನಿಲ್, ಪಾಂಡುರಂಗ, ಅಭಿಲಾಷ, ಪುಷ್ಪ, ಪುನೀತ ಇವರಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ

ಮುದ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ಓಂಕಾರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವರ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ

ಪರಿವಿಡಿ

ಕಲ್ಪಿತ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ಅನಾಗರಿಕ

ಗುಲಾಮರು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಈವತ್ತು ನಿನ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಗುಲಾಮರನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ರೂಸ್ಸೋ (1762) ಅವನು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಘನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಇರುವ ಆಳು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಡ್ರೈಡನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾನು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯನಾಗಿದ್ದೆ. ನಾನು ಎಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿದ್ದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿಸರ್ಗದಷ್ಟು.. ಉತ್ತಮನಾದ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಆಳು ಕೂಡಾ ಆಳುವವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬುದ್ಧಿವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಗಿಲ್ಗೆಮಿಷ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಕಿಡು ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತರಬೇತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ತರಬೇತಿಯು ಇಲ್ಲವೋ ಅವನು ಕೂಡಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಲಾಮನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ರಮ್ಯದ

ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ರಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬಂದುದು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ನಾವು ಹೇಳುವ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಗುಲಾಮ ಗಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದು ಜಾನ್ ಡ್ರೈಡನ್. ಅವನಿಗೆ ಈ ಆದರ್ಶ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗದ ಹತ್ತಿರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಒಂದು ವರ್ಗವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇರುವವರದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುಬಹುದು. ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಯಾರು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರನ್ನು ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಮಿಕಾಯಿಲ್ ಅದಾಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ **(ಮೆಶಿನ್ ಅಸ 1989ದ ಮೆಶರ್ ಆಫ್ ಮೆನ್ ಕಾರ್ನೆಲ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್)** ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಾಗರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇನ್ನೊಂದು ದೆವ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಭೂತಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದೆ. (ಅದೇ 238) ಅದರೊಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಬದಲಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೈಲ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ

ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟೀಶರು ನವೀನ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ತಂದರು. ಹೊಸದಾದ ಕಾಲಮಾನದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದರು. ಗಡಿಯಾರಕ್ಕೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೀವನದ ರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ ಮತ್ತು ಬೇಸಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಒಮ್ಮೆ ಡೇವಿಡ್ ಲಿವಿಂಗ್ ಸ್ಟನ್ ಹೇಳಿದ್ದ: ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಗಡಿಯಾರ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಾತು ಎಲ್ಲಾ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ರೈಲಿಗೆ ಕಾಯಬೇಕು ಮತ್ತು ರೈಲು ಜನರಿಗೆ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಗಡಿಯಾರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾಲವು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಸರಿಯಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಬರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಗಣನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯರೋಪಿಯನ್ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಇದು. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಕಾಲವನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಸತ್ಯ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದರ ಆಯಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದು ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿತು ಆಗ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮರುಶೋಧನೆಯ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಉಂಟಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಚನಿಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ವಸಾಹತೀಕರಣ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ವಿಧಾನವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಬರೀ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾಣೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸರಳ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೆಲವು ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿತು. ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ, ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೆ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಉಂಟಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಆಗ ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದು ಶಿಕ್ಷಣ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ನಂತರವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗೆ ಇದ್ದ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯಿತ್ತು. ಅದು ವೈದಿಕವಿರಬಹುದು' ಅವೈದಿಕವಿರಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಜೀವನದ ದರ್ಶನವಿತ್ತು. ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿತ್ತು. ಮುಂದುವರಿದು ಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಚರ್ಚುಗಳು ಒಂದೆಡೆಯಾದವು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿನ

ಪರಮೋಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿತು. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ (State Power) ಎರಡೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಕೈಯಿರಿಸಿದವು. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಮಿಶನರಿಗಳ ಆಗಮನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಕಾನೂನು ತಿಳಿಯದ ಮನುಷ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನೈತಿಕ ಕಾನೂನಿನ ಅರಿವು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಮೂಲಕ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಶಿಕ್ಷಣವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು ಮೂಡಿತು ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಉದಾ : ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಂತು. ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಲೇಖಕ ಯಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಆಗಲೇ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆದರ್ಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನದ ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಥನ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಪರಿಣಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಕಥನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮಹಾನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯರು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ

ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಹೆಂಗಸರು. ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಥನವು ಹರಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹರವಿ ಇಟ್ಟ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಹಾಗೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪೇರಿಸಿ ಇಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣದೆ ಇರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಎಂದಾದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ_ ಅದು ಎಂಪ್ಲಾಂಟ್ಮೆಂಟ್. ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಎಂಪ್ಲಾಟ್ ಮೆಂಟ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಮ್ಯ, ದುರಂತ, ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಫ್ರೈಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅದರ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಗುಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ಥರ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಡಲಾಳವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಹಾಸ್ಯದ ಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಗಂಭೀರವಾದ ಒಂದು ಕಥನ, ಕುಂ.ವೀ ಅವರ ಅರಮನೆ ಮತ್ತು ಶಾಮಣ್ಣ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಇರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಅನುಕ್ರಮತೆಗೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳೂ ಸೇರಿವೆ. ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಆವರಣವನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ... ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಯಜಮಾನ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಸಂಗ್ಯಾ ಬಾಳ್ಯಾವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೊಲೆಯು ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಭ್ರಮವಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕತೆ ಅಥವಾ ನಾಟಕಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು

ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯಸಾರ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿಲುವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣ ವರ್ಗದ ಜನರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಥರ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಾಗ್ವಾದ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿ: ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಆಕಾಶವಾಣಿ ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಬ್ಬರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಒಂದು ಅಸಂಗತವಾದ ನಾಟಕದಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ದೂರದರ್ಶನದ ಆಚೆಗೆ. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪೀಟರ್ ಲಂಟ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಹೇಳವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅವಕಾಶ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನೋಟಕರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಎಳೆಯ ಸರವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಳೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ

ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಮತವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂವಹನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯಗಳು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಗುಂಪುಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಂಪಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಖಚಿತ. ಇದನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ನಿಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನರನ್ನು ಕೆಲವು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಆಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ.

ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಲೇ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಿರಂತರವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಆಳುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾನೂನು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಹುಳುಕು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತನ್ನ ನಿಯಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮುರಿಯಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಬಹುದು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ನಡೆಯುವಾಗ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದೇ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು

ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ನಡೆಯುವಾಗ ಸಮಾಜವು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿಯೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಕಾನೂನು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಒಂದು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರ ಆಸೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದ· ವಿಚಾರಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಚಾರನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಲಿಯಂಸ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಜನರು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಚಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವನ್ನು ತರಬೇತು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಗಳು, ಸಂಸತ್ತು,

ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಂಸಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಇದು ಮೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇದು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ರಾಜಕಾರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಹೆಜಮನಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡಾ ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಅಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ ■

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪುಕೋನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿದೆ ಯಾವುದು ನಡೆಸಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ; ಯಾವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡರ ಕಲಬೆರಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಅವನವಾದ ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಮಗು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಿಳಿವು ಬಂದಾಗ ಮಗುವು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು

ರಾಜಕಾರಣ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವಿಷಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ಮಗು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅನ್ನವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೋವು ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಭಿಕಾರಿಗೂ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೂ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವು ನೀತಿವಂತರು ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ. ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಊಟವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಂತರವೇ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿವೇಕವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವೂ ಹೇಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಸಂಭೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗದ

ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಇದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚನೆಯು ಇದೆ. ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ/ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದೂ ನಿಜ. ಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ ಎಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಜನರ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಮತ್ತೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದೂ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಇವರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ದೈವದ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ನಾವು ನಿತ್ಯವೂ ನೋಡುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಅನಾಗರಿಕರು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮರಗಳನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಮರದಲ್ಲಿ, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ, ನದಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವ ಇದೆ, ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅವರು ಕಲನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮಾಜವು ನಂಬಿತ್ತು. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಗಿತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇಷಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತೊಡುತ್ತದೆ. ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವ ಕಡೆಗೆ ಬಹು ದೇವರು ಇರುತ್ತಾರೆ, ಊರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಾರಿ ದೇವರು, ಶನಿ ಮಹಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ವಿಷ್ಣು, ಚೆನ್ನ ಕೇಶವ, ದೇವಿಯರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮಾರಿಯನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಮಾರಿ ದೇವತೆ, ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಲು ಗಣಪತಿ ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ದೇವರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಕೆಲಸ. ಯಾವುದು ಯಾರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರ ಆರಾಧನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾಚಾ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲು ಹೇಳಿದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ದೇವರು ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಲಕಾನ್' ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದ ಅನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಲಕಾನ್ ಎನ್ನುವುದು ಅವನವಾದ. ಲಕಾನ್ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದೆಲ್ಲಾ ಆಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸರು, ರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು, ಆಸೆಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳ ಭಯ. ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮುತ್ತಜ್ಜರಿಗೆ ಪಿಂಡವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಅವರಿಗ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತವರಿಗೆ ತಿಲೋದಕವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು ನೀರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಜನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಕುರಿತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹೋಲಿ ಗೋಸ್ಟ್ (ಪವಿತ್ರ ದೆವ್ವ?) ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನೇ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ದೇವರು ತಂದೆ, ಮತ್ತು ನಾವೇ ದೇವರಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಹಳೆಯ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಗಸ್ಟ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಗೋಸ್ಟ್ ಎಂದು ಬಂತು. ಸತ್ತವನ ಶಕ್ತಿಯು ಗೋಸ್ಟ್ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೆವ್ವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ದೇಹವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಜನರು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೋಲಿ ಸ್ಪಿರಿಟ್ ಅಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜೆಕ್ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಇದೆ. ಆ ಚಿತ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶವು ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನು ಮೂರನೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದುವೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡಾ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಲಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು: ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ.. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗಬಹುದು: ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಬರ್ಗಸನ್ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವೂ ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಭಾಷೆ. ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ವಿನಯವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ ಸರಕಾರದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ನಾವು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸರಕಾರವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಂಬದೇ ಇರುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಅನ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾರಾದರೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅವರು ನಮಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪದೇಶವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಶ, ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಸಲಹೆಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದುರ್ಬಲರಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹತ್ತಿರ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗಾಂತರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ

ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಿಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ಇದು ಉನ್ಮಾದದಿಂದ ಮನೋವಿಕಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷ ಪಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ತಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ನೇರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲ ಮಾತಿಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು: ನಮಗೆ ಮೂರನೆಯಾದ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರೇತದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ'. (ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು)

ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೂರಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಮಸಿದಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ. ದೇವರು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅವನು ನಮ್ಮ ರೋಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೋಗವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ ವೈದ್ಯನು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅವರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಡಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಈಶ್ವರೀಯವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರವಾದವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳು ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ

ಭಕ್ತಿಯು ಇವೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡುವುದು, ಡ್ರಗ್ ಸೇವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಪುರಾವೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ ? ಆಧುನಿಕ ನೈತಿಕತೆಯೇ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. (ನವ ಕರ್ನಾಟಕದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿರುವ ಕೃತಿಯ ಭಾಗ.) ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಸಂಬಂಧವು ಈವತ್ತೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಸೇರುವುದು ಮಾನವನ ಕೊನೆಯ ಗುರಿಯು ಆಗಿದೆ. ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಎದುರು ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು, ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಂಗಾಲು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಭಯವೂ ನಮಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವು (ಗೆಶ್ಚರಿನ) ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೇಳಿದೆವು. ಅದೇ (ಗೆಶ್ಚರ್) ನಮಗೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಖುಶಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೇ? ನಾವು ದೇವರಿಗಾಗಿ ಯಾಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆಧಾರ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದೋ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡು, ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು, ನೀತಿವಂತನಾಗಿರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾಕೆ

ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಊಹೆಗೆ ಕಾರಣವು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಧಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆ. **(ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ದ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ - ಟೈಮ್ ಪುಟ ೭೫ ಪ್ರಿನ್ಸಟನ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರಸ್ ೧೯೭೩- ವಾಲ್ಟರ್ ಲಾರೆ)** ಅವನ ಈ ವಾದವು ಅನಂತರ ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನ ಬರಹವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ದಾರಿಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಮತ್ತು ಅವನು ಇಬ್ಬರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಎಲುಬು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಠವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನು ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ಒಳಗಿನದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವರ್ಗ (ಹೆಗೆಲ್ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್) ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾದ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯುನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೇವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡನ್ನೂ ದೇವರ ಕೃಪೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಷಯದ ಮೂಲಕವೇ

'ಆಗುತ್ತದೆ'. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಇರುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಡೆರಿಡಾನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗಂತೂ ಅನೇಕರು ಪೋಸ್ಟ್ ಮೆಟಾಫಿಸಿಕಲ್ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಜನರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಜೂಡೋ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು: ಯಾವುದನ್ನು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವು ಹೌದು. ಇವತ್ತು ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡಿನ ನಿಲುವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ನಿಲುವು ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಈವತ್ತು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ನಾವು ಹೇಳುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ, ಅದು ಕೇವಲ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಒಮ್ಮೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅವನು ರೋಗಿಗೆ ನೀನು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಗತಿಸಿ ಹೋದ ತಂದೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೋ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತಂದೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೀನು ಮಾತಾಡು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂದರೆ ರೋಗಿಯು ಇರುವುದು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅವನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ತೀರಿಹೋದ ತಂದೆಯನ್ನು. ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಮನನ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ತೀರಿಹೋದ ತಂದೆಯ ಚಿತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ

ಬರುತ್ತವೆ. ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ತಂದೆ ಇದ್ದುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ ಎನ್ನುವುದು ರೋಗಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ, ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೆಯ ವಾತಾವರಣವು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹಾಜರಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ಮೃತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ತುಲದ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ನಿಲುವು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನಂತವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಎಲ್ಲವೂ ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ದೇವರು ನಮಗೆ 'ಆಗಲು' ಎಷ್ಟು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರು ಬಾಹ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಾಜರುಪಡಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಆಧುನಿಕ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ನಿಲುವು. ತುಂಬಾ ವಿಷಯಗಳು ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ತನ್ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂವಾದಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥಾ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮ್ಯಾಟರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈವತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದ ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಸರ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ನಿಜ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ವಾದವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ, ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಬಲಪಂಥೀಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಸಮಾಜವಾದಿ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ತತ್ವ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎರಡೂ ಇದೆ. ಹೋಗಬೇಕಾದ ದಾರಿಯ ಅರಿವೂ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಮಾತಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತತ್ವವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. (**ಕಾರ್ಲ್ ಕೋರ್ಚೆ ೨೦೦೮ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಪುಟ ೬೬ ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂ ಪ್ರೆಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್**) ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಬಿಳಿಯರು ಕಪ್ಪು ಜನರನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅವರನ್ನು ವಿಧೇಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಕರಿಯರಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆರಗನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತ್ತು. ಆಗ ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಪದವಿದು: ಆದರ್ಶ ಅನಾಗರಿಕರು. ಆದರೆ ಇವರು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಕರಿಯರು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರು ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕರುಣೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಇದ್ದರು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಮ್ಮೆ ವಿಲಿಯಂ ಸ್ಮಿತ್ (1740) ಗಾಂಬಿಯಾ ನದಿಯಂಚಲ್ಲಿ (ಆಫ್ರಿಕಾ) ಅಳತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದ. ಅದರ ಅರಿವು ಕರಿಯರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಒಂದು ರೂಪಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕ, ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ರೂಪಕದ ಥರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಈ ಮರವನ್ನು, ಕಲ್ಲನ್ನು, ನದಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗದ ಕುರಿತು

ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರೀಕ್ಷೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕರಾದ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಯಾವುದೇ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದರ ತಳಹದಿಯು ಭಿನ್ನ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವು ಅದು ಯಜಮಾನ ಅಥವಾ ಆಳು ಎನ್ನುವುದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಸ್ವಾಯತ್ತ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅನನ್ಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಳು ಮತ್ತು ಒಡೆಯನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಅನ್ಯರನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ನಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ನೀನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಂದು ನಿಂತರೆ ಅವನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ನಮಗೆ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಮಗಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು

ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನು ಆಳಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಯಜಮಾನನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಗುಲಾಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಗುಲಾಮನೂ ಅಷ್ಟೆ: ಅನ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಯಜಮಾನ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಯಜಮಾನ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ತಾನು ಯಜಮಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಾನೆ, ಬಯಕೆಯಿಂದ ಬಯಕೆಗೆ ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಆಳು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಜಮಾನನನ್ನು ಆಳು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವನ ಘನತೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಆಳು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಯಜಮಾನನ್ನು ಆಳು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಮುಗಿಯುವುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಆಳು ಆದವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಳು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ತಾನು ಯಜಮಾನನಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳಿಗೆ ಅವಲಂಬಿತನ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಳುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸೇವಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಆ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರಲಾರ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಊಳಿಗದವರ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಳು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಭಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಳುವವನು ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆಳು ಯಾಕೆ ಆಳು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವನು ಧನಿಯು ಆಗುವುದು ಅವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ

ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಅವನು ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತದ ಜಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆಳು ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಧನಿಯು ಆಗಬಹುದಿತ್ತು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಧನಿ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲು ಎನ್ನುವುದು ಇಬ್ಬರ ನಡುವಣ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಧನಿಯ ಸೇವೆಯನ್ನು ಕೆಲಸದವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ರೇಖೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅವನು ಧನಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆ ಥರ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಲಾರರು. ಆಳಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳ ಮತ್ತು ಏಕಮುಖಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ನಡುವೆ ಸಂವಾದವೂ ಇದೆ. ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಯಜಮಾನನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಳು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲಸಗಾರನ ಶ್ರಮವನ್ನು ಧನಿಯು ಪಡೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಯಾರಿಗೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲಸದವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮೌಲ್ಯವು ಗಣನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳು ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಯಜಮಾನನು ಕೆಲಸಗಾರರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅವನು ದೇವರೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಕಾನೂನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಳಿನ ಮೂಲಕವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಬಹುದು. ಆಳು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಡದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರ. ಒಂದು

ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಧನಿಯನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ದಾಟುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣಲಾರ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತ ಮತ್ತು ಪೀಂಚಲು ಇದನ್ನು ದಾಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಆಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು. ಕಾರಂತರ ಚೋಮ ಕೊನೆಗೂ ದಾಟಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಚೋಮನಿಗೆ ಇದ್ದುದು ಗುಲಾಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವನು ದಾಟುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದಾಟಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾಗಿದೆ ಅವನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡದೆ ನಾವು ನಿಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಮೆಯು ಕಲ್ಕುಡ ದೈವದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನಿಗೆ ಆ ದೈವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಟಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಫಿಟ್ಸೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಹೌದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಧಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು (ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಚೋಮನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವೂ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಚೋಮನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯವು ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ತಾನು ಏನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಷ್ಟೂ ಅವನಿಗೆ ಉದ್ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದರ ವಶವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ, ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಶುದ್ಧ

ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಾವು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಅವನತಮುಖಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಾಸೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಾಧಿಸುವ ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುಗ್ಗುವಿಕೆಯು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಅವನು ಚೈತನ್ಯವು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಗುವಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅವಕಾಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೊಜೆವೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಚೋಮನನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬೇಕು: ಚೋಮನು ಆ ಕಾಲದವನು. ಆಗ ಅವನ ಕಾಲವು ಭೂ ಮಸೂದೆಯು ಇದ್ದಾಗಿನ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಅಂತರ ಇದ್ದಾಗಿನ ಕಾಲ. ಮಾರಿಹೊಲೆಯರು ಜಮೀನು ಹೊಂದಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವೂ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು

ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದರು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆವರೆ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ತಕ್ಷಣವೇ ನಾವು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಉತ್ತರವೂ ಇದೆ: ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವವೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಎರಡು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧ. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೆನಪಿನ ಆಂತರಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಚೋಮನು ಎತ್ತು ತರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೊರತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಹಿದೇನ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ: ಹೀದನ್ ವೈಟ್ ೧೯೭೮ ಟ್ರಾಪಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್ ಪುಟ ೧೦೧ ದ ಜಾನ್ಸ್ ಹಾಪ್ಕಿನ್ಸ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್) ಆದರೆ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯವಾದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಅದರ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಾನವೀಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕಥನವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು. ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸ್ಪೂರ್ತಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹದ ಮಾಡಿ ಸುಟ್ಟರೆ ಅದು ಇಟ್ಟಿಗೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಅನಂತರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ

ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಕಾರಂತರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಬರೆದರು ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ನೀವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಆದರ್ಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಇದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ನೀನು ಆಗದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಚೋಮನು ಆಗಿಲ್ಲ. ಚೋಮನು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಮರದ ತುಂಡು ಮೇಜು ಆಗುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕೂಡಾ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು 'ಚೈತ್ಯನ್ಯ ಆಗುವುದು' ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ

ಕ್ರಮ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವು ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈಗ ಹಳೆಯ ಆದಂನ ಬದಲಿಗೆ ಈಗ ಹೊಸ ಆದಂ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯೂ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಗೋವಿನ ಹಾಡು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ನಾಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಾತಾಪದಿಂದ ಹುಲಿಯು ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಯಾವುದೇ ಹುಲಿಯು ಹೀಗೆ ಅತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ದನವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಹುಲ್ಲು ತಿನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವೂ ಅಷ್ಟೇ ಊಟ ಮತ್ತು ವಸತಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಸಬ್ಮೆರಿನ್ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಏರೋಪ್ಲೇನ್ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ: ಸಹಜವಾದ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾಗವನ್ನು ಭದ್ರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ನಿಸರ್ಗವೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಎಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆಧುನಿಕ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಬೆಳೆದು ಬಂದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ. ಒಂದು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನೆಲೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು

ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾಯಕನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಜನರು ತನ್ಮಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ: ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ರಕ್ತ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಜನಪದ ವೀರನಂತೆ ನೋಡುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರೋಮನ್, ಗ್ರೀಕ್, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸೇರಿವೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮನುಷ್ಯರು ದೇವರಂತೆ ಆಗುವುದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದವು.ಅದು ತನ್ನದು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಜಾನ್ ಹಾಲಿವುಡ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: " ಅವರು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ರಾಜನಾಗಲಿ, ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ತಾವೇ ಯಜಮಾನರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಆಯುಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ." ಇದು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವರು ಆಧುನಿಕರಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯರು ಅತ್ಯಂತ ಮುಗ್ಧರು. ಯರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧಗಳಾಗಿದ್ದವು. ನಗ್ನತೆ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಲಾಮರು ಬರೀ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಸತ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದ ಗುಲಾಮರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಇದೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಎಂದರೆ ಇರುವವರು

ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವವರ ಕಥನ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಂದುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೋಯಿತು ಎಂದರೆ ಯರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ತಾವೇ ಕಂಡು ಹಿಡಿದೆವು ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವಾಗ ಹಡಗು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯಾಣವು ವರ್ತಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಯಾರೋ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಹೊರಟವರು ಎಲ್ಲಿಗೋ ತಲುಪಿದರು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸಾದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂತೂ ಆಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಸ್ತರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಮಡಿವಂತರು ಈ ಸಮುದ್ರಯಾನವನ್ನು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಯುರೋಪ್ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲರಿಮೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬದಲಾದವು. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಗಿತ್ತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಲೇಖಕಿಯರು ನೋಡಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಅಂತರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಲಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರಚನೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ರೂಪಗಳು ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬರ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಆಗ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಆಗಣ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಈಗ ಹೊಸತನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವಸಾಹತು

ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ನಾವು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಎಡಪಂಥೀಯರು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬಗೆಯದೂ ಅಲ್ಲ. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಯಿತು. ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾಗಿಯೂ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ತುಂಬಿದರು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅವಕಾಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಆಗಿನ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಇತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮ್ಮಿಲನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹೊಸಬಗೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸತಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಚಳುವಳಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ

ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಗಿನ ಲೇಖಕಿಯರ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗ ನಡೆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ.

ಅದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಆಯುಧವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೂಡಾ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯುರೋಪ್ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ಜನರನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ವಿಜ್ಞಾನವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ಆನ್ವಯಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಊಹಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅದರ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಭಾರತವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಳಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಹಿಡುವಳಿವಂತರೂ ಆಳಿದ್ದಾರೆ. ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ನಾಯಿಯಂತೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಳು ಮಗನ ಎನ್ನುವ ಸೊಲ್ಲು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. . ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಜೀವನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

■

ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ರೇಖೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇದೆ ಎಂದು ಜ್ಞಾನ್ ಪ್ರಕಾಶ್ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಥಾಮಸ್ ಖುನ್ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವನು ಜಿಯಾಬಟ್ಟಿಸ್ಟಾ ವಿಕೋ. (1725) ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಬೇರೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದ. ಈತ ಇಟಲಿಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಮೊದಲು ಹೇಳುವುದು ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ವಿವೇಕವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಿಸರ್ಗ, ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಉಪಕರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರ ಇವೆ, ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ.

ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ

ಇದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಇತಿ ಮಿತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಕರ್ತ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ನಮ್ಮ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಅಥವಾ ಕರ್ತನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. "ದೇವರೂ" ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಕೊನೆಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾದವೂ ಆಯಿತು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ದೇವರು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ನಂಬಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೋಡಲೇಬೇಕಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಣ್ಣು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ. ಅವನು ತನಗಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಆಗ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳು ದೇವರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಮಾಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಅವನ ಸೇವಕರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಜೀವನದ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಭಾವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ನಮಗೆ ಅವನು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಿಸರ್ಗವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅವನು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಎಂಥಾ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆನಂತರ ಅನೇಕರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿಕರಿಕ್ತ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ವಿಚಾರವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು: ಈ ಧಾರ್ಮಿಕರು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರನ್ನು ಒಂದು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನರನ್ನು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಭಯಪಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭ. ಸಿನಿಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದಲ್ಲ, ಅವರು ಅದನ್ನೂ ಸರಿ ಇದನ್ನೂ ಸರಿಯೆಂದರು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತು ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಭಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಇತಿಹಾಸ. ಆಗಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಆಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಏನಿವೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಆಗ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ನೀಶೆ, ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮುಂತಾದವರು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ

ಆಗಿನ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆದರು. ಹೇಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾವು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮನುಷ್ಯರ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಂಬಂಧ. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಸುಳ್ಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು: ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಹು ಆಯಾಮವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡವುದು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು

ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ವಾಣಿ, ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು 'ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ' ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮೇಯವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾರೂ

ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾವನೆಯೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಭಾವನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ. ಅದು ಯಾಕಾಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟಿಸಿದ್ದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಚಲನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲ. ಅದು ವಿಚಾರ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದವನ್ನೇ ನಂಬಿ ಧರ್ಮವು ಉಗಮಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪದಗಳಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ತರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಆದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇತ್ತು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಮಾಜವು ಆದಿಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಂಬಿತ್ತು. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ವೈಚಾರಿಕವಾದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ತನಕ ಮುಂದುವರಿದಿತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಇದೇ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದ್ದುದು ಸತ್ಯ. ಅಡರ್ನೊನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಶಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ದಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮಿತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗದ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇದನ್ನು ಅನಂತರ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆಗಿನ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಹಾಗಯೇ ಆಗಿನ ವಿಚಾರಗಳು ನೈತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅರಿವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಆಗಿನ ರಾಜಕೀಯ ಎಚ್ಚರವು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಆಗ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದು ಬೇಡವಾದ್ದು ಎಂದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಗುರವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು ಅಲ್ಲ. ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ. ಅದು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ತೇಲಿಬಿಡಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಂಟು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮರುಕಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿತ್ತು ಮತ್ತು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಂಟು ಇದೆ. ಅದೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವರಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಪಾಪವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬರೀ ಕಥನವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನೀರಿಕ್ಷಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದರೆ ಮೇಜರ್ ಮತ್ತು ಮೈನರ್. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇಜರ್ ಮತ್ತು ಮೈನರ್ ಎಂಬ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೇ ಎನ್ನವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಒರಸಿ ಹಾಕಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸತ್ಯವು ನಮ್ಮಿಂದ ಓಡಿಹೋಗಿ ಎಲ್ಲೋ ಅಡಗಿ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಅಲೌಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಅಲೌಕಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದಿಂದಲೇ ಭೂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನೆನಪೂ ಹೌದು. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಳುವವರ ಕಥನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವರ ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಹೋರಾಟಗಳ ಕಥನವೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧ ನಡೆದಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ದುಃಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿವೆ. ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಡಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಸವಿಗಳೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕ್ರಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿವೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಕೀಯತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅಡರ್ನೊನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ – ಮನುಷ್ಯ ಪರಕೀಯತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ. ಹಾಗೂ ಕಲೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದುದು. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ

ಕಲೆಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೆನ್ನುವುದು ಪಾರ್ಶ್ವನೋಟ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನವಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಕರ ಅಥವಾ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ; ಅಥವಾ ಅದು ಹೊಂದುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದದ ಸಂವಹನದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪದದ ಸಂವಹನವು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಅಡರ್ನೊ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಏಂಗಲ್ಸ್ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಏಂಗಲ್ಸ್ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮೆಥಾಡಲಾಜಿ ಮತ್ತು ಸಿಸ್ಟಮ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣವೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿನಾಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ವಿಫಲವಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲತಃ ಅದರ ತಳಹದಿಯೂ ವಿಫಲವಾದಂತೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಶಿಕ್ಷಣವು ಅಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಬೇಕೆನ್ನುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ವಿದೇಶಿ ವರ್ತಕಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿದ್ದವು. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮಾನವನ ನವೀನ ದೃಷ್ಟಿಯು ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಮಿಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಬಡತನವು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : 'ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ. ಅಕ್ಷರ ಸ್ಥರ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರು ಯುರೋಪ್ ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು'. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತು ಸಂದರ್ಭ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸದೊಂದು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಶಿಕ್ಷಣ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸಿದ್ದಾಂತ ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಾಳಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದ ಸ್ಥಿತಿಯದು (Fanon, p. 30).

ಈ ಉದಾರತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿವೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಮೋಚನೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪುನರುದ್ಧಾರ, ನಮ್ಮ ಜನರು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂಥಾ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಬಂದ ಏಕಾಂತವಾದಿ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ಮರಣೆ? ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ವಸಹಾತು ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಾದವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮದು – ನಮ್ಮದಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ಸೂಚಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಈ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಇತಿಹಾಸವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಯುಗವೂ ಹೌದು. ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಈ ವಾಕ್ಯಸರಿ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯಾಗಿರುವುದು ಹೆಂಗಸರೇ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವು ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸಂಪತ್ತು, ಮತ್ತು ಗೌರವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದೂ; ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು

ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಧೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ವಿವೇಕ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರುಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಅಂಶ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ, ಲೆವಿನಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅಪರಾಧವಾಯಿತು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಿಜೆಕ್ ಅತ್ಯಂತ ತಮಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪೊಲೀಸರು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪೊಲೀಸರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪೊಪ್ಪರ್, ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಲೆವಿನಸ್ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಿವೆ ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಅವಲಂಬಿತರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮೊದಲು ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು

ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಅವನು ಅದುವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. (ಪೊಪ್ಪರ್ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಡಿಸ್ಕವರಿ 1992 ಪುಟ 23 ರೂತ್ಲೆಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್) ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ದರ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಿಟಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಜತೆಗೆ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪೊಪ್ಪರ್ ದ ಓಪನ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಂಡ್ ಇಟ್ಸ್ ಎನಿಮಿಸ್ – ಸಂ 1 ಜಾರ್ಜ್ ರೂತ್ಲೆಜ್ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್ ಪುಟ 99) ಹಾಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 18) ಆದರೆ ಯಾರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಅನೇಕರು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿವೇಕವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ

ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ವಿವೇಕಿಯು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವೇಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅದರ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿವೇಕವನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಉದಾರವಾದಿಗಳೇ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಂಕುಶ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಅಮಲು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಪವಿತ್ರವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿನಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಂಚನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆಯು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನವೀಯವಾದ ಹೃದಯವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ತಾನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ತಾನು ರೈತರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು

ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಉದಾರವಾದಿಯ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ತನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ತನಗೆ ಟ್ರಾಜಿಕ ಕಾಮಿಕ್ ದೃಶ್ಯದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಿಶ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಳು ಮತ್ತು ನಗು ಜತೆಗೆ ಇದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅವಿವೇಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅನೇಕ ಪುರಾತನರನ್ನು ಅದು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ನಾವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸತಾಗಬೇಕು. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು ಇಲ್ಲ. ಅಡ್ಡದಾರಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. (ಪಾರ್ಟನರ್ಶಿಪ್) (ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆ 1790 ರಿಫ್ಲಕ್ಷನ್ ಆನ್ ದಿ ರೆವ್ಯೂಲಶನ್ ಇನ್ ಫ್ರಾನ್ಸ್ – ಜನಾಥನ್ ಬೆನೆಟ್ 2017) ನಮಗಾಗಿ ಸರಕಾರ. ನಮಗಾಗಿ ಆಳುವವರು, ಮತ್ತು ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದುರ್ನಡತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅಮಾನತ್ ಮಾಡಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ನಂಬಿಕೆ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕೆಟ್ಟ ರಾಜನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅವನು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕಾರಣವಾದವು ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಯು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಿಲುವು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು, ಮಹಿಳೆಯರು, ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವರು ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಗ ನಡೆದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆಗ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಆಗಿನ ಆಢಳಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಹಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡತೆಗಳು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ವಸಾಹತುದೇಶಗಳ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಅನೇಕರು ಸ್ವದೇಶಿಗಳು ಎಂದೇ ಹೇಳಿದರು. ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದೊಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಜೀವಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೊರಟುಹೋಯಿತು. ಅದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರು ಹಾಗೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು

ಹೇಳಿದಾಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿತು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ರೂಪಿಸಿತು. ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯದು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೂ ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಡರ್ನೊ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಡೆಯಿತು. ಆಗ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳೀಯವಾದಿಗಳು ಆಗಿದ್ದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಕನ್ನಿಂಗ್ ಆದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಆಗ ಏನಿತ್ತು ಅಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ನಮಗೆ ಈಗ ಸಿನಿಕತೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ರೊಮಾಂಚನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪನ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು ಕಾಮದ ಉದ್ದೀಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೂಪವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಸ್ವಗತವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಬಯಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಮ್ಮಡಿಯಾದವು. ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ತಿರುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನೋಡಿ: ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಕಂಪ್ಲೀಟ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಪುಟ 402) ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಬಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. (ಅದೇ) ಅವನು ಯಾವುದೇ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 97) ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ – ಸ್ಟಡೀಸ್ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟಿರೀಯಾ) ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ 1912 ಟೋಟೆಮ್ ಅಂಡ್ ಟಬೂ 13) ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಕನಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ – ಇಂಟ್ರಪ್ರಟೇಶನ್ ಆಫ್ ಡ್ರೀಂ ಪುಟ 574) ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳು ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 575 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ) ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಏನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಮೊದಲ ಸಾಲಿಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿದವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಗೌಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೆಕಾನಿಯನ್ ಥೆರಪಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. (ಅವನ ಕಾಲ ವಿಲೆಮ್ ರೆಕೆ 1857– 1957) ಅವನು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಬಹುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಯೋಗವು ಅನಂತರ ಸಂಯೋಜಿತ ಕ್ರಮ (ಓರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಮೋಡ್) ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಅವನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವನ್ನೂ

ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನು ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಕಾಂತಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಬಯೋಇಲೆಕ್ಟ್ರಿಕಲ್ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೆ. (ಜೇಮ್ಸ್ ದೆಮೆಯೊ 1999 ದ ಆರ್ಗಾನಿಕ್ ಅಕ್ಯುಲೇಟರ್ ಹ್ಯಾಂಡ್ ಬುಕ್ ಪುಟ 12 ನಾಚುರಲ್ ಎನರ್ಜಿ ವರ್ಕ್ಸ ಯು.ಎಸ್ ಎ) ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದನ್ನು ರೆಕೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಲಿಬಿಡೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ: ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳು, ವರ್ತನೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಬಾಲ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ದೊಡ್ಡ ಹುಡುಗರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಜತೆಗೆ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಹುಡುಗಿಯು ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಇದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇವೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ 16) ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯವು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಬಯೋಎನರ್ಜೆಟಿಕ್ ಟೆನ್ಶನ್ (ಪುಟ 14) ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದರು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅವನು ಸೆಕ್ಸ್ ಎಕಾನಮಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ 15) ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಅದನ್ನು

ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯುದು ಬಯೋಸೈಕೋ ಥೆರಪಿಯಾದದ್ದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಿರುವು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. (ನೆಲ್ ಸ್ಕಿಲೊಡ್ಸ್ 2011 ಟವರ್ಡ್ಸ್ ಎ ಪೇಶಂಟ್ ಸೆಂಟರ್ಡ್ ಅಂಡರ್ ಸ್ಟಂಡಿಂಗ್ ಆಫ್ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ ಥೆರಪಿ) ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಹೆಸರು ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀನಾ ಎರಡೂ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅವನ ಮೇಲೆ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನು ಹೇಗೆ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾಂಟ್ ವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. (ನೋಡಿ: ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ಅಂಡ್ ಪಿಲಾಸಫಿ ಕಾರ್ಲ್ ಕೊರಿಸ್ಚಿಕ್ 1970) ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಜನವರ್ಗವಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ವರ್ಗವು ಇದ್ದಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡದ ವರ್ಗವೂ ಇತ್ತು. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಫ್ಯಾನನ್ ಅದರ ರಾಚನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣವು ಅನೇಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಅವನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಪ್ರತಿರೋಧದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಬದಲಾದವು. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹಳೆಯದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಸತರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು.

ಒಂದು ದೇಶದ ಶಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ಕೊಟ್ಟವು. ಅದು ನೈತಿಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಿರಾಕಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆಯಿತು. ಒಂದು ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು, ಆದರ್ಶವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ದೇಶವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಆಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅದರ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಅದು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸುವುದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಒಂದು ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಗಾಂಧಿಯವರು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು.

ಆಗ ಗಂಡುಕೂಲಿ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಲಿಗೆ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕೂಲಿಯವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕರು ವಸಾಹತುದೇಶದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ್ದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ, ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತಿದ್ದಿವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದು ಹಾಕಿದ ಬೇಲಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ದೇವರು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಮಾನವಿಕಗಳು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವದ ಲೋಕ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪಶ್ಚಿಮವು ತಾನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವಿವನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಆಗುವ ವರೆಗೆ ಯುರೋಪ್ ಅಂಥಾ ಮಹತ್ವದ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದರೆ ಅದು ಅವನ ದೇಹ, ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ವಿಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಹೌದು. ಮಾತು ನಮ್ಮ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸ್ವಭಾವದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಂಬೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆತಂರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ವಿವಿಧ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಕೋ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಿರವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಂತರತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ನಿರಂತರ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರೀಕರಿಗೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಉದಾತ್ತವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಮೇಲೆ ಇದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಎನ್ನುವುದು ಪದ್ಯ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ರೋಂ ಗದ್ಯ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಲೆಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಯಾವಾಗ ರೋಮ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅವನತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಆಗ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆ ಥರದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಶಕೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು.ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕ ಎಂದೇ ಬಣ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಕೋ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೊದಲ ಚಿಂತನೆ. ರೂಪಕ ಎನ್ನುವುದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕರ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತರ್ಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಕಾವ್ಯದ ತರ್ಕ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ತರ್ಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ತರ್ಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರಿಗೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಇದರ ಚಹರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ವಿವಿಧ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಕ್ತಿನ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆವರಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದು ಪಡೆಯುವ ರೂಪಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ಸ್ಟೋರಿಟೆಲ್ಲರ್ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು 1936ರಲ್ಲಿ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊಸಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಬಕ್ತಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಎಪಿಕ್ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಅಡ್ಡ ತಂದು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಆಕ್ರಮಣವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ತಂದು ಹಾದಿ ತಪ್ಪುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಭೂಗೋಳವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಸಾರವಾಯಿತು. ದುರಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ಅಧಃಪತನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ದುರಂತವು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲವು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಗಣಿತ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ನೀಷೆಯು ಯಾಕೆ ದೇವರನ್ನು ಬೈದ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವನು ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿರೋಧಿಸಿದ. ಅಂದರೆ ಆಗಲೇ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಶಿಸ್ತು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೆಲವು ಜನರ ಸೊತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಎಡಪಂಥವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಯಾವುದೇ ಮುಜುಗರವೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೈತಿಕವಾದ ಆದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲದ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಎಡಪಂಥೀಯವಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವರು ಬದ್ಧರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸೆಮಿನಾರ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸೆಮಿನಾರ್ ಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅರಾಜಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ವಾಸ್ತವವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವ ಅರಾಜಕತಾವಾದಿಗಳೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದು ದುರಂತವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದಾರವಾದಿಗಳು

ಮತ್ತೊಂದು ಆಟವನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಮಾತಿಗೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಕೆಲಸವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹೆಸರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವೇ ಈ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಾವು ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರಾಚನಿಕತೆಯು ಇರಿತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ್ದು ಮನುಷ್ಯ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪಿಸುವ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು ಎಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವಂತೆಯೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆಢಳಿತ್ಮಾಕ ವ್ಯವಸ್ಥಯು ಅದರದೇ ಆದ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಢಳಿತ್ಮಾಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಮೊದಲು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು

ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ.

ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಈವತ್ತು ಈ ಜಗತ್ತು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಈವತ್ತು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಕೌಶಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪರಂಪರೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಸಹಯೋಗವಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈವತ್ತು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಗೆ , ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ದೇಸಗಳು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೆ ನಾವು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾನೂನು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಯಾ ಸ್ಥಳ, ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಜೀವಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಹೊರಟುಹೋಯಿತು. ಅದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು

ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ಗೌಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರು ಹಾಗೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನೀತಿಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದೂ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಯುಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಬುದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಜೊತೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋನ ವಾದವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಕತ್ರಿನಾ ಡೆಲಿಗಿಯೊರ್ಗಿ 2005 ಕಾಂಟ್ ಅಂಡ್ ದ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಪುಟ 58 ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ನ್ಯೂಯರ್ಕ) ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮೂಹಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಮನುಕುಲವೇ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಸಮೂಹವು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇವೆಯೇ? ಕಾಂಟ್

ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಆಂಶಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದವು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ; ಪುಟ 59) ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ್ದು ನಿಜ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅವನು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಅದೇ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅವುಗಳ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕಾರಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದವು. ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ (ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್) ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನೇಕರು ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅದು ಹೊಸದಾದ ಬಾರ್ಬೆರಿಕ್ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಬರೆದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯೂ ಇದು. (ಅಡರ್ನೊ

ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ – ಡಯಲಿಕ್ಟ್ ಆಫ್ ಎನ್ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್) ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವೆಬರ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಬ್ಬಿಣದ ಪಂಜರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಆಗ ವಿರಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿರಾಮದ ಕಾಲವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಹೇಳುವುದು: ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನ್ಯರ ಮೇಲಿನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಆಶಯವೂ ಇತ್ತು ಎಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾದವು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ತನ್ನ 'ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಪ್ರಿಸನ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೇಗೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅನ್ಯೆತಿಕತೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ ಸಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ದಂಡನಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು (ಪುನಿಟೇಟಿವ್ ರೀಸನ್) ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜನರು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್) ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನದಂಡ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾಂಟ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ಬ್ಯಾಕ್ ಟು ಕಾಂಟ್) (ನೋಡಿ ಕೇಶವ ಶರ್ಮ.ಕೆ 2019 ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು)

ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎದುರಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗನ್ನು ಮುಖ್ಯಮಾಡಿತು. ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿತು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ರೂಪಿಸಿತು. ನೈತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯದು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೂ ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಡರ್ನೊ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇದೆ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆಯೋ ಆಗ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದನ್ನು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವು ಇದ್ದರೆ

ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸಂಪತ್ತು, ಮತ್ತು ಗೌರವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಧೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ವಿವೇಕ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರುಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಇದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ, ಲೆವಿನಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅಪರಾಧವಾಯಿತು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಿಜೆಕ್ ಅತ್ಯಂತ ತಮಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪೊಲೀಸರು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪೊಲೀಸರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪೊಪ್ಪರ್, ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಲೆವಿನಸ್ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಿವೆ ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ

ನಾವು ಅವಲಂಬಿತರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮೊದಲು ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಅವನು ಅದುವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ‌ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. (ಪೊಪ್ಪರ್ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಡಿಸ್ಕವರಿ 1992 ಪುಟ 23 ರೂತ್ಲೆಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್) ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆದರ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಿಟಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಜತೆಗೆ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪೊಪ್ಪರ್ ದ ಓಪನ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಂಡ್ ಇಟ್ಸ್ ಎನಿಮಿಸ್ – ಸಂ 1 ಜಾರ್ಜ್ ರೂತ್ಲೆಜ್ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್ ಪುಟ 99) ಹಾಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 18) ಆದರೆ ಯಾರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸ ಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ,

ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಅನೇಕರು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿವೇಕವು ಸಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ವಿವೇಕಿಯು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವೇಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅದರ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿವೇಕವನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಉದಾರವಾದಿಗಳೇ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಂಕುಶ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು. ಅದು ಒಂದು ಅಮಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದನ್ನು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಪವಿತ್ರವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿನಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಂಚನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆಯು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನವೀಯವಾದ ಹೃದಯವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ

ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ತಾನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ತಾನು ರೈತರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಉದಾರವಾದಿಯ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ತನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ತನಗೆ ಟ್ರಾಜಿಕ ಕಾಮಿಕ್ ದೃಶ್ಯದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಿಶ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಳು ಮತ್ತು ನಗು ಜತೆಗೆ ಇಡೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅವಿವೇಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅನೇಕ ಪುರಾತನರನ್ನು ಅದು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ನಾವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸತಾಗಬೇಕು. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು ಇಲ್ಲ. ಅಡ್ಡದಾರಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. (ಪಾರ್ಟನರ್ಶಿಪ್) (ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆ 1790 ರಿಫ್ಲಕ್ಷನ್ ಆನ್ ದಿ ರೆವ್ಯೂಲಶನ್ ಇನ್ ಫ್ರಾನ್ಸ್ - ಜನಾಥನ್ ಬೆನೆಟ್ 2017) ನಮಗಾಗಿ ಸರಕಾರ, ನಮಗಾಗಿ ಆಳುವವರು, ಮತ್ತು ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದುರ್ನಡತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅಮಾನತ್ ಮಾಡಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ನಂಬಿಕೆ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕೆಟ್ಟ ರಾಜನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು

ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವನು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕಾರಣವಾದವು ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಯು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಅದೇ)

ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಂಡಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ, ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ, ಅನನ್ಯತೆ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಜೀವನದ ಸರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜೀವನವೆಂದರೆ ನನ್ನ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅಸಂಗತವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆಗ ಉದಯವಾದ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳಿಗೂ ಆಗಿನ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಈಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಯಾರು ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಾಗ ನಾವು ಬರೀ ಗಿರಾಕಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಥರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಅಧ್ಯಯನವು ಈಗ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಅದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಇರವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರೆದಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯಗಳ ಕ್ರಮಗಳು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜನರ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇರೆ ಆನ್ವಯಿಕ ಕ್ರಮವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಪರಿಕರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಅಣುಬಾಂಬ್ ನಿರೋಧ, ಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೂ ಆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಗ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದವು. ಇವುಗಳು ಆಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೂ ಬದಲಾದವು. ಹೊಸ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಸ್ವಯಂನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಗತ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಆಗಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಹೇಗಿತ್ತೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವುಂಟಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿನ್ನಲೆಗಳಿಗೂ

ಅವನ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಆಗ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವು ಇದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವವೇ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳವಾದ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಪತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮುಖೇನ ಕೆಲವು ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಪತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಕ್ರಮೇಣ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನರು ಅದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲರ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಇದರಿಂದ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಮಾತಾಡುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಸಮಾಜ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಕೇಂದ್ರಿತ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಹಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಸಂಕೇತದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹೊಸ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬಂದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡರ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನಾವೇ ಮುದ್ರಿಸಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರೆಕಾರ್ಡ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕಲಬೆರಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಲೆ, ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು, ಸಿನಿಮಾ, ಕಂಪ್ಯೂಟರ್, ಕುಟುಂಬ, ಅಧಿಕಾರ, ಭಾಷೆ,

ಹುಚ್ಚು, ಉನ್ಮಾದ, ಜನಾಂಗ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವು ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೇ ಇರಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸಂಪತ್ತು, ಮತ್ತು ಗೌರವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದೂ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುವ ಒಂದು ಮತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಧೈರ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ವಿವೇಕ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕರುಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲವು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ, ಲೆವಿನಸ್ ಮುಂತಾದವರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದು ಹೇಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅಪರಾಧವಾಯಿತು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಏಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಜಿಜೆಕ್ ಅತ್ಯಂತ ತಮಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪೊಲೀಸರು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪೊಲೀಸರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪೊಪ್ಪರ್, ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಲೆವಿನಸ್ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಿವೆ ಎಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ನಾವು ಅವಲಂಬಿತರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬನೆಯಾಗಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮೊದಲು ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಅವನು ಅದುವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. (ಪೊಪ್ಪರ್ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಡಿಸ್ಕವರಿ 1992 ಪುಟ 23 ರೂತ್ಲೆಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್) ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆದರ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಿಟಿ ಸ್ಟೇಟ್ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಜತೆಗೆ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಪೊಪ್ಪರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪೊಪ್ಪರ್ ದ ಓಪನ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಂಡ್ ಇಟ್ಸ್ ಎನಿಮಿಸ್ – ಸಂ 1 ಜಾರ್ಜ್ ರೂತ್ಲೆಜ್ ಅಂಡ್ ಸನ್ಸ್ ಪುಟ 99) ಹಾಗೆ ಈ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೆರಾಕ್ಲಿಟಸ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಡುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 18) ಆದರೆ ಯಾರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ವಿವೇಕ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ

ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಅವರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿವೇಕವನ್ನು ಅನೇಕರು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿವೇಕವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಗುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅಥವಾ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯಾದವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ವಿವೇಕಿಯು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಿವೇಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಅದರ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರೂ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿವೇಕವನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಉದಾರವಾದಿಗಳೇ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳೇ? ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಿರಂಕುಶ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಅಮಲು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ಪವಿತ್ರವಾದ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಿನಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸಂಚನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೇಗೆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆಯು ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್

ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನವೀಯವಾದ ಹೃದಯವು ಇರಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ತಾನು ಯಾವುದೇ ಪ್ರೊಫೆಸರ್ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ತಾನು ರೈತರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನಗೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಆಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗುವುದು ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಅದರ ಜತೆಗೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ತೊಂದರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನು ಉದಾರವಾದಿಯ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯು ತನಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ತನಗೆ ಟ್ರಾಜಿಕ ಕಾಮಿಕ್ ದೃಶ್ಯದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಿಶ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಳು ಮತ್ತು ನಗು ಜತೆಗೆ ಇದೆ. ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಕೆಲವು ಅವಿವೇಕದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅನೇಕ ಪುರಾತನರನ್ನು ಅದು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ನಾವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸತಾಗಬೇಕು. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನವು ಇಲ್ಲ. ಅಡ್ಡದಾರಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಖಚಿತವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ. (ಪಾರ್ಟನರ್ಶಿಪ್) (ಎಡ್ಮಂಡ್ ಬರ್ಕೆ 1790 ರಿಫ್ಲಕ್ಷನ್ ಆನ್ ದಿ ರೆವ್ಯೂಲಶನ್ ಇನ್ ಫ್ರಾನ್ಸ್ – ಜನಾಥನ್ ಬೆನೆಟ್ 2017) ನಮಗಾಗಿ ಸರಕಾರ, ನಮಗಾಗಿ ಆಳುವವರು ಇದ್ದಾರೆ ಯಾರು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದುರ್ನಡತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅಮಾನತ್ ಮಾಡಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಾರುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಶಾಂತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ನಂಬಿಕೆ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಮತ್ತು

ಅವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕೆಟ್ಟ ರಾಜನನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಘನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವನು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಹೇಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಕಾರಣವಾದವು ಹಿಂದಿನ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಯು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅದರ ಹಿಂದೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುನ್ನು ಕೇವಲ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ವಿಚಾರ. ಟಿ.ವಿ., ಕಂಪ್ಯೂಟರ್, ದೂರವಾಣಿಗಳು ನಮ್ಮ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಪ್ಪು ಪರದೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ್ವತೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಕ್ಯಾಶುವಲ್ ಅನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿತ್ತು. ಬಹುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಹತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತಿವೆ.

– 2 –

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯುರೋಪಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವಾದ, ವಾಸ್ತವವಾದ, ಧನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳು. ಇವು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ

ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ನಮ್ಮ ನೋಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇದು ಒಂದು ಭಗೆಯ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಣ ಪರಿಸರವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ನಿಸರ್ಗವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಪಾಲುದಾರರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಜನರು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ.. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಏನೇನು ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಏನು ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಏನು ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ನಮ್ಮ ಇಂದ್ರಿಯ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೊರೆಗಳು ಯಾರಾದರೇನು ನಾವು ರಾಗಿ ಬೀಸುವುದು ತಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮಾತು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಡವರ ನೋವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆಯೂ ಇದೆ ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ತಕರ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ಸೈನ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಢಳಿತವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಅದರ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಇಂಗ್ಲೀಷನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು, ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಬಳಕೆ ಆಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರಭಾವವು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಅಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ್ದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ್ದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಶಕ್ತಿಗಳು. ಅದನ್ನು ದಾಟಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಲುಕಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲು ನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಂದರೆ ನಾವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ತುಂಬಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ." ಇದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯುರೋಪ್ ಮೊದಲು ಮಾಡಿದ್ದು ಇದನ್ನು.

ಪಶ್ಚಿಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರ, ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಹಾಗೂ ವ್ಯೂಹದ ಥರ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಮಧ್ಯಯುಗದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅನಂತರ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆದವೋ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು

ಹೊಸದಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಕೆಲವು ಪರಿಣಾಮಗಳಾದವು.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ತುಂಬಾ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಇತಿಹಾಸ, ನಂಬಿಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆಯೇ ವರ್ಗಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಉಳಿದು ಬರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಉಳಿದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಳೆಯು ಬರದೇ ಹೋದಾಗ ನಾವು ಮಳೆಗಾಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೇವರಿಗೆ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬಲರ್ಹವಾದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ಕಲೆ, ವೈದ್ಯಕೀಯ, ನ್ಯಾಯ, ಅನ್ಯಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಿವೇಕವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕಂದಾಚಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮೀರಲಾರೆವು. ಇದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥದ್ದು ಇದೆ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದರ

ಒಳಗೆ ಇರಿ ಅಥವಾ ಇದರ ಹೊರಗೆ ಇರಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ದೇವರುಗಳ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ನಾಯಕರು ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜನರ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ನಿಕಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನ. ಆದರೆ ನಾಯಕರೇ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಹಂತವು ಬಂದಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಡನ್ನು ಕಂಪೋಸ್ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ. ಒಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾರ್ಮೋನಿಯಂನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎರಡು ಮೂರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇವೆ. ಕಪ್ಪು ಮತ್ತು ಬಿಳಿಗಳಿವೆ. ಕಪ್ಪು ಮೂರು, ಬಿಳಿ ಮೂರು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವರವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾಳಗಳೂ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ತಾಳ ಮತ್ತು ಲಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರನ್ನು ಯಾವತ್ತೂ ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವೂ ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲು ಹೇಗೆ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಮೆಕಾಲೆ ಮತ್ತು ಬೆಂಟಿಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಇದರಿಂದ ಹೇಗೆ ಉಳಿತಾಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದೂ ಅವರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅನಧಿಕೃತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳು ಅನಧಿಕೃತ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೇಲರಿಮೆಯಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಮಿಶನರಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಕಡೆಯಿಂದ ಕಾನೂನು

ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು (ದಂಡಸಂಹಿತೆ=Law and order) ರೂಪಿದರು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಭಯವು ಇತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಆಡಳಿತವು ಹೇರಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡಾ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದರವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಈ ಶಿಕ್ಷಣದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ. ಇವುಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಿಶ್ರಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಆಗ ಹೇಗೆ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಆಯಿತು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬಹುದು: ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೆ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಕೃತಿಗಳು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದವು. ಷೇಕ್ಸಪಿಯರ್, ವಡ್ಸವರ್ತ್ ಮೊದಲಾದವರ ಪರಿಚಯವಾಗಿರವುದು ಹೀಗೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಯುರೋಪ್ ಹೇರಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಯಾರು ಅದನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅಂಥವರನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಒಪ್ಪಿತು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರಿಗೆ ಇದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನಮಾನ ದೊರೆಯಿತೆಂಬ ಭಾವನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ತುಂಬಾ ನಿಕಟವಾದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರದ ವಾಹಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ವಸಾಹತು ಪರಂಪರೆಯು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ , ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಲಂಡನ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ಮಾತ್ರ.

ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಊಹೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ. ಸಂಕೇತ, ಉದಾರವಾದ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮೂಮತಾವವುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿರುವುದು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ. ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಒಬ್ಬನ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ವಾಸ್ತವ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಗೊತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಒಂದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವೈಭವೀಕರಣ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಆಶಾದಾಯಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪಯಣವೂ ಸೇರಿದೆ. ಅದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಬಗೆಗಳು ಬೇರೆ. ಯಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತವೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ತರುವಾಯ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಕಾರಣವಾದವು ಯಾವುದು

ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇಳಿತು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಅಕಾರಣವಾಗಿ ಏನೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕರು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನ. ಅದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡನಾಟವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಲೇಖಕನು ಘಟನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕತೆಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಪುನರು ಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯ, ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಜಾನಪದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಥವಾ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅದು ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ

ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯು ಬಂದಿದೆ.. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ನಾವು ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದುವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ ಬಂದ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಸಂದೇಹವಾದ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಂದೇಹವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಮಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರವೇ ಅದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿ. ಸಂದೇಹವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಾದವು ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಂದೇಹವಾದದಿಂದ ಒಂದು ಅನುಕೂಲವೂ ಆಯಿತು. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಣಾವು ಅನೇಕ ಹೊಸದಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆವಂತಾಯಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಇದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಅಥವಾ ಬಿಡುವುದೇ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವುದು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣವಾದ ಎನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನ್ವೇಷಣೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕಾರಣವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂದೇಹವಾದಿಗಳು ಚರುತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಂಟ್ ಒಂದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂದೇಹವಾದವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹ್ಯೂಂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಮಾಣವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತಾರ್ಕಿಕ ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬರುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಂದ . ಅದು ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಭವ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದದು ಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಇದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಅದರ ಸಮ್ಮತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹಾಬ್ಸ್ ಮತ್ತು ಲಾಕೆ ಮುಂತಾದವರು ತರ್ಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ನೈತಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇತ್ತು. ಅದು ನೈತಿಕತೆಯ ಏಜೆಂಟರ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆ, ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಖಚಿತ. ಕಂಬಾರರು ಕಾರಣವಾದಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ಸಂದೇಹವಾದಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಕೊಡುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹೀಗೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂದೇಹವಾದವು ತನ್ನ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹುಡುಕಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆಯೋ

ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜಾಗತಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಆದರ್ಶಗಳು, ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಆದಿಮ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು , ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಿಥೋಸ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು.(ಮಿಥೋಸ್ ಅಂದರೆ ಕಲ್ಪನೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪ್ಲಾಟ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.) ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಯಾವಾಗ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಕತೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅವರ ಬದಲಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಗವತ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಕನೇ ನೇರವಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವೇ ನೇರವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದ ಇರುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಒಂದೇ ಎರಕದಲ್ಲಿ

ಪ್ಯೊಯ್ದಿರುವುದು ನಿಜ. ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಓದುಗನು ಈ ಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆಶಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ: ಈ ಕತೆಯ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದು? ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲಿದೆ ಒಂದು ಕತೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ,. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಥನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಂಬಾರರು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಬಿಂಬಗಳು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನಿತ್ಯ ಎರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಎಚ್ಚವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗ್ರಾಂಸಿಯ ಮಾತನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. "ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ. ಅದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು.

ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಾಮಿಕ್ ಮತ್ತು ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಕಾಮಿಕ್ ವಿನೋದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದುರಂತವು ಒಂದು ಅವನತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದುರಂತ ನಾಯಕನಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನು ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವನು. ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದು ಘಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈಡಿಪಸ್ ನಾಟಕವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವನು ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ

ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೇ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾವಗೀತೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಭಾವಗೀತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ರೊಮಾಂಟಕ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸವ ಒಂದು ಗುಣವೂ ಅವರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಡಗಿಸಿ ಇಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಲೋಕದ ಪರಿಚಯವು ನಮಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ರೂಪಿಸುವ ಜಾನಪದವು ಭವಿಷ್ಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಂಬಾರರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕವಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅವರ ಶಿಖರಸೂರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

■

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗಳು

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹೇಳಿದರು. ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು. ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಘಟಕವಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ, ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನ್ನುಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೋಮನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ರೋಮನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರ ಒಂದು ಗುಂಪು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖಕರು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಇತಿಹಾಸ ಕಾರರು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ದಿನಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರುತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದೂ

ನಿಜ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡದ್ದು ಸತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಈ ಬಗೆಯ ಬರಹಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಲೇಖಕರು, ಶಿಕ್ಷಕರು, ಬರಹಗಾರರು, ವಾರ್ಷಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಅನಲಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ದಾಖಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ವಿವರಿಸಿತು. ವಾರ್ಷಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾರ್ಷಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ದಾಖಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹಿದೇನ್ ವೈಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆಗ ಅನೇಕರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅವನು ಲೆಬಿನಸ್ ಹೇಳಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ಆಧಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಒಂದು ಜೋಡಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಅದು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಂಬಾರರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಂಬಾರರರು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೀಬ್ನಿಟ್ಜ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಮೊನಾಡ್ ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂಯುಕ್ತವಾದ್ದು. ಯಾವುದೇ ಸಂಯುಕ್ತವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಅನೇಕ ಸರಳವಾದ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಘಟಕವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮೊನಾಡ್ ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಮೊನಾಡ್‌ಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸತತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಅವಸವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ. ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವು ಇದೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಾವು ಒಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧದ ಕತೆಯೂ ಹೌದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಜನಾಂಗವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗಣ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಾರಣವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರವಾದವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ತನ್ನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಾಲುದಾರರು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪಾಲುದಾರರು ಆಗದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಪಾಲುದಾರರು ಆಗುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅನುಭವ ನಮ್ಮದು ಅಲ್ಲ. ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಂತ್ರವಾದದಿಂದ ನಮಗೆ ಅದೃಷ್ಟವು ಒದಗಿ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರವಾದವನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದು. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೋ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅನುಷಂಗಿಕ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಟ್ಟಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರೇಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ಕಾರಣವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಂಬಿಕೆಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದಿಕ್ಕುಗಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಜನರು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ವಿಚಾರವಾದಿಯು ಅದನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಶುರುವಾಗಿದ್ದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು. ಬರಹವು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನೇ ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದು ಎಷ್ಟು ಮುಂದೆ ಹೋಯಿತು ಅಂದರೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದರು. ಕಾರಣವಾದ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಇಂದ್ರಿಯ ಗೋಚರವು ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಯಾವುದನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಘಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು. ದಾಖಲೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳು, ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿಯಮಗಳು ದಾಖಲಾಗುತ್ತವೆ. ದಾಖಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವಿಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ.ಆದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕಷ್ಟ. ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನವು ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಚಾಲ್ತಿಗೆ

ಬಂದಿತು, ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಒತ್ತಡವು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಸಾಕಾಗುದಿಲ್ಲ. ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂವಹನ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಹುಡುಕಾಟವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಖಚಿತತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣ ಸಂಗತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಿದೆ.

ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ತನ್ನದೇ ಅದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಯರೋಪ್ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಯರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂದಿರುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ತರುವಾಯ ಯರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನ ಯಾತ್ರಿಕರು ಯಾತ್ರೆ ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅವರು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ್ದರು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕುಸುರಿಕಲೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಬಂಗಾರದ ಒಡವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತರುವಾಯ ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ನ್ಯೂಟನ್ ಅನ್ವೇಷಣೆ

ಮಾಡಿದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಅವನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಭೌತವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸಯುಗವನ್ನು ತೆರೆಯಿತು.ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯಂತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಜಡತ್ವ ಇದ್ದಾಗ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲು ಕಾಣವು ಇಷ್ಟೇ: ಚರಿತ್ರೆಯು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಜಡವಲ್ಲ. ಅವನೂ ಚಲನಶೀಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಚಲನರಹಿತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಸಮಾನತೆ, ಉದಾರತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಆಯ್ಕೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಅಥವಾ ನೆಹರೂ ಅವರನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ಆಯ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವೈಸರಾಯ್ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ದೇಸಾಯಿ ಮನೆತನಗಳು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಅಲ್ಲ.

ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗ್ರೀಕ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನುಕರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸೈದ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ರೆ ಸೈದ್ ನಾವು ಮತ್ತು ಅವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸಹಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಳುವವರ ಮತ್ತು ಆಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯುರೋಪ್ ಪೂರ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ತಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ದೇಶಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಮೂಲಕ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ದುರಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವು. ದುರಂತ ಮತ್ತು ಕಾಮಿಕ್ ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಬಂದಿತು.

ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದರ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬಂದಿದ್ದು ಲೇಖಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು,. ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು: ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರಕ, ಪ್ರಾಕ್ತನ,ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕೂಡಾ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುದರಿಂದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು. ಇದರ ಮೇಲೆ ನವೀನ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಇವೆ ಆಗಿವೆ.

ಯಾವುದೇ ದೇಶ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳಗಳ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ರೂಪಕ. ಹಿದೇನ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ – ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎರಡೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಬಿರುಕು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ವಶವಾದವರು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯು ಇದೆ. ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಕಾಂಟ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣಿಸಿತು. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ್ದು ಬರೆದರು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ, ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಏ.ಎನ್,ಮೂರ್ತಿರಾಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಯಮವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಾರರನ್ನು ಆವರಿಸದೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ವಾದಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ.

ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಬರೆದುದು ಮತ್ತು ಕಾರಂತರು ಬರೆದುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಗದಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಬರಹವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಗ್ಯಾ ಬಾಳ್ಯಾ ಮತ್ತು ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಂಬಾರರ ಬರಹ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಕಾರಂತರ ಬರಹದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಕಾರಂತ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದವರಾದರೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಂಬಾರರು ಮತ್ತೊಂದು ಭಾಗದವರು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ನಮಗೆ ಎರಡು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಎರಡು ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ರೂಪಕವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣುವುದು ಅವಾಸ್ತವದ ಮಾರ್ಗ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೇ ಕೆಲವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತೀರ್ಮಾನವಾಗುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಆಯಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕು. ಪರಂಪರೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಿಜವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯು ಕರುಣಾ ಜನಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಕರುಣಾಜನಕವಲ್ಲ. ಸಂಗ್ಯಾನ ಸಾವು ಕರುಣಾಜನಕವಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಸ್ಯ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ನಾಟಕಗಳು. ಯಾವ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ನಗೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ದುರಂತದಲ್ಲಿ ನಾಯಕ ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಹಾಸ್ಯದ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮುಖವಾಡ. ಅವನು ದುರಂತದ ನಾಯಕನ

ಥರ ಇಲ್ಲ. ಹಾಸ್ಯದ ನಾಯಕರು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್, ಸ್ಮಶಾನ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಕೈಲಾಸಂ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಾದ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಿಪಾಕ್ರಸಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಿನಿಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಯಾವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಕಳೆದು ಹೋದುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಆತಂಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೋವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ. ನೋವು ಮತ್ತು ಭಯ ಯಾವತ್ತೂ ಸಹನೀಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನ. ನಗೆಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಭಯ ಮತ್ತು ಆತಂಕ ಉಂಟಾಗುವುದು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಅನುಭವ ಯೋಗ್ಯ. ರತಿಯ ಭಾವನೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅದು ರಸಿಕರದ್ದು. ಕಾಮವು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಲ್ಲ. ಶೃಂಗಾರದಿಂದ ಅದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಮತ್ತು ವಿಷಾದವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆ.

■

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯವ್ಯಂಗ್ಯ

ಹೆಗೆಲ್ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಡಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ನಾವು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ– ಲೇಖನಿಯು ಖಡ್ಗದಿಂದ ಹರಿತ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದರಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯು ಇರುವುದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಲೇಖನಿ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗುವುದು ಲೇಖನಿ. ಇದು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೆಟಾನಿಮಿಕ್ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವು ಇದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಮೆಟಾನಮಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.ಮತ್ತೊಂದು ಪದವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಅದನ್ನು ಸಿನೆಕ್ಡೋಚೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೆಟಾನಮಿಯು ವಾಕ್ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರೂಪಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ,. ಮೆಟಾನಮಿ ಎಂದರೆ ಅದು ರೂಪಕದ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಸ್ಕಿನೆಕ್ಡೋಚೆ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೆಟಾನಮಿಯು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೌದು. ಮೆಟಾನಿಮಿಕಲ್ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಗೆ ಮಲೆನಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರ ಹೇಳಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೆನಾಡನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ನೋಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮಲೆನಾಡು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳಬಹುದು. ಆಯಾ ಲೇಖಕನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಗಳು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಲಿದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ನಮಗಿಂತ ಮೊದಲು ಪಂಪ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಬಾದಾಮಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪವು ಅರಳಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯವು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಹಕ್ಕಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹಾರಿಹೋಗಿಲ್ಲ. ಆ ಹಕ್ಕಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಗರಿಯು ಕೆದರಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಏನು ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಇದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಆ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಆ ಹಕ್ಕಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಹಾರುತ್ತದೆ. ಮಂಡಲವನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತದೆ. ರಾಜರ ಮಕುಟವನ್ನು ಕುಕ್ಕಿ ಮತ್ತೆ ಮೇಲೇರುತ್ತದೆ.ಹಕ್ಕಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ನಮಗೆ ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ತಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕಿಯು ಹೊರಗಿನದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಹಕ್ಕಿಯು ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಧಗಳು ಹೇಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ.ಒಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳೂ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಕಾಸ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಡಾರ್ವಿನ್ ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ

ಇರುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದಿಂದ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕಣ್ಣು ಏನನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬಂಧನವು ಇಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಾಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಲೋಚನೆಯೇ ಒಂದು ರೂಪ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಸಮಗ್ರವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರೂಪಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಮೊದಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಯಾವ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಯು ರೂಪ ಮತ್ತು ಆಶಯವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ನಮಗೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ

ಕೆಲವು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಿರತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಇಡುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎರಡರ ಏಕೀಕರಣವು ರೂಪಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅನಂತರ ಅಡರ್ನೊ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ ಅವನು ವಿವೇಚನೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಂತರು ಚೋಮನನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಪಂಪ ಕರ್ಣನನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಒಂದೇ ಕುಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಪಂಪ. ಆದರೆ ಆ ಥರದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಚೋಮನದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಅವರು ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೈವಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಮವಾಗಿ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಚುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಪದಗಳ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಜ್ಞಾತ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾತ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಕಂಬಾರರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರವಾಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕರು ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ , ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು

ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಆಢಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದ ಕಲಿತವರು ಮತ್ತು ಸಮೂಹ ಜೀವನದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಬೆಳೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಒಂದು ಥರವಾಗಿವಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಜನರ ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ವಿವಿಧ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಪಶ್ಚಿಮ ನಮಗೆ ಆಗಾಗ ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ನೀನು ಬೇರೆ ನಾನು ಬೇರೆ. ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿರುವುದೂ ಸತ್ಯ.ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಾನು ಯಾರು? ನಾನು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ? ನನಗೆ ಏನು ಅರ್ಥವಿದೆ ? ಎಂದು ಕೇಳಿದರು. ಇದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗವು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಭಾವನೆಯನ್ನು ರವಾನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ನಮಗೆ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ್ದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಸತ್ಯ ವಚನ. ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶುದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಹೌದು. ಆಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು

ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನನುಷ್ಯರನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ವಸಹಾತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅದನ್ನು ತರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ ಎಂದೆವು. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಕರಣೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ: ಒಂದು ಜ್ಞಾನದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಶ್. ಮತ್ತೊಂದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಒತ್ತಡ. ಅದು ಹೊಸದಾದ ನೌಕರಿಯ ಆಮಿಶವನ್ನು ಒಡ್ಡಿತ್ತು. ಆಢಳಿತ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಬಂದ ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವು. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಹೌದು ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಇಲ್ಲ. ವಸಾಹೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳಾಂತರವು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆಯುವಾಗ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ.. ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದು ಬರೀ ಬಾಹ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿಯಂಥ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಭಾರತದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಅವರ ತಕಾರಾರಿನವರು ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನವ್ಯದ ಕವಿತೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನವ್ಯವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯೇ. ಅದನ್ನು ಅವರ ನಾರ್ಸಿಸಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ.

ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದು ನೀಡಿತು ಭಾಸವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಶರು ಹೇಳಿದರು. ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೆವು. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ಇದೆ. ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನೇಕರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರತಮ್ಯಗಳ

ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಷ್ಟು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಢಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಮತ್ತು ಸಿವಿಲ್ ಎಂದು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕೋರ್ಟ್‌ಗಳು ಬೇಕೆ? ಬೇಕೂಂತ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದ್ದವು. ದಾಖಲಾತಿ ಪತ್ರಗಳು ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿ ಎಂದು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬಾಯಿ ಮಾತು ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಲೆಯಾಳಂ, ತಮಿಳು, ಒರಿಯಾ ಮುಂತಾದ ಭಾಷೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಗದೇ ಇದ್ದಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದಕ್ಕೆ ದುಭಾಷಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದರು. ಈ ದುಭಾಷಿಗಳನ್ನು ಲಂಡನ್ ಅಥವಾ ಯುರೋಪಿನಿಂದ ತರುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿಯವರು ಕ್ರೂರಿಗಳು ಎಂದು ಅವರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚು ಮರೆಯು ಇಲ್ಲ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡುವುದು ಪಾಪವಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪಾಪ ಎನ್ನು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಆಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ನಮಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ವರ್ತಕರ ಮೂಲಕ ಗೊತ್ತಾದ್ದು ಒಂದು ಥರ.

ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾರತೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಆದರೆ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಒಂದು ಥರವಿದೆ.ಅವನು ತನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ದರ್ಶನ ಎರಡೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಂಪನನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಮನುಷ್ಯರು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯವರು ಅಲ್ಲ.

ನಾಳೆ ಯುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಅದರಿಂದ ಮರಳಿ ಬರುತ್ತೇವೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೆ ಸೈನಿಕರು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಈವತ್ತು ಪಂಪನು ಅರ್ಥಹೀನ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರದೇ ಇರುವವನು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅವನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೂಡಾ ಸೇರಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಪಂಪ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿ. ಆದರೆ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಹೆಗೆಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ಇತಿಹಾಸಕಾರನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಸ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆಧುನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕತೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ.

ಅವರಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದೇವರು, ಒಂದು ನಗರ ಮುಂತಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸ್ವತಃ ಏಸುಕ್ರಿಸ್ತನೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕರುಣಾಳು. ಅವನು ತಪ್ಪಿದವರನ್ನು ತನ್ನ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದವರನ್ನು ದೇವರು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಮತ್ತು ಆಳುವವರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗ್ರೀಕ್ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ

ಇದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನ ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವು ನಮಗೆ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೇಲು ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ

ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಇಂಗ್ಲೀಶಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ವ್ಯವಹಾರದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮತ್ತು ಆಢಳಿತದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದವರಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳಿ. ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳ್, ಮಲೆಯಾಳಂ ಮುಂತದವುಗಳು ಇವರೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸಮರ್ಥರೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗೆರೆಯು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂಂದವರಿಸಲು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೆಹರೂ, ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಥವಾ ಲೋಹಿಯಾ ಇಲ್ಲವೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ನಾಗರಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಅದು ತನ್ನ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರವಾಗಿ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಒಂದು ಅನುಭವ ಕೊಟ್ಟರು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ಅನೇಕ ವೈಸರಾಯ್‌ಗಳ ಕಾರ್ಯ ವೈಖರಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಥರ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಥರ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿಗೆ ತಲುಪುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕತೆಯೇ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಏನಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಇಂಥಾ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ಧಾರ್ನಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವಸಾಹೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ

ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಥರದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾದಮಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಲಯಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕ, ನಾಯಕನು ಇರುವ ಸಮಾಜ , ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕವಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವೇದನೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ಕುಣಿಯೋಣು ಬಾರಾ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ನೇರವಾಗಿ ಒಂದು ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳು ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾಟಕ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಓದಿನ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಾಗಿಯೂ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ನಾಟಕ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಅದರ ಲೋಕ ಇರುವುದು ಪ್ರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಮತ್ತು ನಾಟಕವನ್ನು ಬರೆಯುವವರು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಒಂದು ನಮೂನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದು ಅನಿಸಬಹುದಾದ ಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಹಳೆಯದು ಎಂದು ಅನಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕ ಕಥನಗಳು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರೆತು ಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವು

ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಅಭಿಜಾತ ಎನ್ನುವ ಗುಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಬೈಬಲ್‌ನ ಕೆಲವು ತತ್ವಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅನುಕೂಲವಾದ್ದು ನಿಜ ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ನಂತರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸೇರಿಸಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು: ಹಳೆಯ ಸಮಾಜವು ವಿವಿಧ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಹರ್ಡರ್ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹರ್ಡರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಲಂಡನ್ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಇರುವ ಗ್ರೀಕ್ ಎರಡನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. . ಕಾರಂತರಿಗೆ ವಾಸ್ತವ ಬೇಕಿತ್ತು. ಕಂಬಾರರಿಗೆ ಅದು ಬೇಡ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಎರಡೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದ ಸಮಾಜವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಅಗತ್ಯಹೀಗಾಗಿ ಆದರೆ ನಾವು ಓದುವ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಾಯಕರು ನಾವು ಇರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಥರ ಇವೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಕೆಲವು ಪಾತ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಳು ಬರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಾಯಕ ಮತ್ತು

ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ಇನ್ನೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಮೂಹದ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಕಾಣುವ ಕನಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಗೌರವಯುತವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ

ಅವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನೇರವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ವಿಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದದ ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದದ ಕತೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ರಮ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ರೂಪಕಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಂಗ್ಯವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬೇಕೆಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಕೋನ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಸ ಕತೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ರಮ್ಯ ಕತೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ರೋಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗ:ಳು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಇತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಇದ್ದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ

ಪ್ರಾಚೀನದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರು

ಹಂತಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ್ದ ಹಾಗೂ ಗದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ್ದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಕೇಂದ್ರಿತ . ಇದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟು, ಯೌವನ, ವೃದ್ಧಾಪ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಮೊದಲು ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನ ದೇಃವನ್ನು ತಾನೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯಿಂದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದೂ ಒಂದು ಘಟ್ಟ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗದ ಕುರಿತು ಭಯವನ್ನು ಪಟ್ಟನೋ ಆಗ ಅವನು ದೇವರನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ. ತನಗೆ ಅನ್ಯದ ಒಂದು ಭಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಮಿಂಚು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಗವಿಯನ್ನು ಸೇರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ನೆರೆ ಹಾವಳಿಯು ಅವನನ್ನು ಗುಡ್ಡ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ವಾಸಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ದೈಹಿಕವಾದ ಹಲ್ಲೆಯು ಆಗದಂತೆ ನೋಡಲು ಅವನು ಆಯುಧವನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದ. ಭಯವೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಹೇಳಿತು. ಆರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಿಯು ಇದರ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಯಿತು. ಭಯವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ಕಲ್ಪಿತ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆದರ್ಶ ಗುಲಾಮ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಈಗ ಕಂಬಾರರ ಬರಹವನ್ನು ಇದರ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಮನುಷ್ಯ ಯಾವಾಗ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆ. ಇವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.ಅದು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಹೆಗೆಲ್, ಸ್ಪೆಂಗ್ಲರ್,ಟಾಯ್ನಬಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಶಿಖರ ಸೂರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಮುಂದೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಸೊಗಡು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವವು ಇದೆ. ಅವನು ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಏಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೂ ಪ್ರಮೆಯ, ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಫಲಿತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗಲೂ ಇದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೂಪಕವು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಉಪಮೆಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳು. ಅವು ಅನನ್ಯವಾಗಿವೆ. ಉಪಮೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕಗಳು ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾರೂ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ನಿಗದಿತವಾದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ವಾಸ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ.ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಪದ-ಸೂಸಿ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರ ಅಥವಾ ಸಹಯೋಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟರು ಅಲ್ಲ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೌದು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಗುಲಾಮರು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು, ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಮೃಗತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ದೇವರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ದಾಸನಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದೂ ನಿಜ.

ನಾಯಕನನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದ ಸಮಾಜವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಯಕನು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಯುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವವನು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನು ದುರ್ಬಲರನ್ನು, ಅಸಹಾಯಕರನ್ನು, ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾರು ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ದಂಡನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಅಗತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾಯಕರನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.ಅದರ ಜತೆಗೆ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯರು ನಂಬುವುದು ಸತ್ಯ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಪಂಪ ಮತ್ತು ರನ್ನರನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳಬೇಕು: ಅವರಲ್ಲಿ ನಾಯಕರು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವರ್ತನೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಅವರಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಕೋ ಈ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ: ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕೆಲವರು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಿತವನ್ನು ರಾಜನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ತಂದೆಯು ಹೇಗೆ ಮನೆಯ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜನೂ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ನ್ಯಾಯ

ಮತ್ತು ಹಿತ ದೃಷ್ಟಿ. ಹಾಗೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಪಟ್ಟಣಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಬಂದವು. ರಾಜರೇ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅದನ್ನೂ ಅವರು ಜಾರಿಗೆ ತರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ದಂಡ ಸಂಹಿತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಕೋ ಇವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ರಾಚನಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಇದು ನಮಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅನಾಗರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂದವು.

ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪೇಗನ್ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಅನುವಂಶದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯ. ಇದು ಪೇಗನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. 'ಪೇಗನ್ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಹಿದೇನ್, ಅಥೆಯಿಸ್ಟ್,ಅಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಂಸ್ಕೃತ, ಕ್ಷುದ್ರ ಧರ್ಮಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪೇಗಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಮೂಲ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣರು ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇತ್ತು. ಬಹು ದೇವತಾರಾಧನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಅಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಪೇಗನಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅದು ಎರಡು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ: ಒಂದು ಅದು ಭೌತಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡದ ಆರಾಧನೆ, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಯಕ್ಷ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಿಣಿಯರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವುದು. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ

ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ದೈವತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಆದರೆ ಏಸು ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಕರುಣೆಯು ಇರುವ ತಂದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಲೋಕವನ್ನು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ದೈವಿಕವಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬಂಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಇತರರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಿಮಗಾಗಿ ಇತರ ಜನರು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಭಯವು ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಇದು ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಆಢಳಿತಗಾರರು ಇಲ್ಲಿಯವರನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಲು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅದು ತಾನು ಉಳಿದ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಕೋ ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೂಡಾ ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಜೀವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಸಾಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮಗೆ ಸಾವು ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ನಮಗೆ ಜೀವನವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಕ್ರವಾಗಿದೆ

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾಗ್ವಾದದಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಯಾವುದು ಸತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಜೀವಂತ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸತ್ತಂತೆ ಇದೆ. ಇದು ಈವತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆ. ಕೆಲವು ಈವತ್ತು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸತ್ತು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ

ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕರದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕಾರಂತರು, ಕುವೆಂಪು,ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಯುರೋಪಿಯನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಕೋ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಣವು ಅನಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾರವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದೆ.ಅವನು ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಧರ್ಮ, ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒಂದು ಸೀಮೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ.ಅವನಿಗೂ ಕ್ರೋಸೆಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕ್ರೋಸೆಯು ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆದರೆ ಕ್ರೋಸೆಯ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಅವನ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. (ಥಿಯರಿ ಅಂಡ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟಿಯಾಗ್ರಾಫಿ 2017 ಈ ಬುಕ್) ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕ್ರೋಸೆಯು ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾಗವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರೋಸೆಯು ಒಂದು ಸೂಡೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮ್ಯೂಸಿಯಂ, ಗ್ರಂಥಾಲಯದಲ್ಲಿ, ಪತ್ರಾಗಾರದ ಇಲಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಇಟಾಲಿಯನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ತಮಗೆ ಯಾವುದು ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರಹದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿದರು. ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸತ್ತು ಹೋದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು

ಕಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಏನು ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವಾಗ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯು ಖಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯ? ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ದಾಖಲೆಗೆ ತರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರೋಸೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ., ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರ ಮಾಡದೆ ನಾವು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಹಾಗೂ ಪುನರ್‌ಜನ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿದೆ,. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪುನರ್ ಜನ್ಮ ಪಡೆದಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಆಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಆಕರಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಲಿಖಿತವಾದ್ದು ಎರಡೂ ಸೇರಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಒಂದು ದಾರಿ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖವು ಇದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಭರತನನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಕಲಾಪಿದರನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಸ್ಮರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು, ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಂದೂಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ.

ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರವಾಸಿ ಬಂದರು ಮತ್ತು ಹೋದರು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಬಂದುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು ನಮಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ: ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮಗೆ

ಅರೆಬಿಕ್ ಮತ್ತು ಉರ್ದು ಪರಂಪರೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕವಿತೆಯೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಥನಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಂತರ ನಂಬಿದವರ ನಾಕ ನರಕ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ.ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದಿಪುರಾಣ, ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕ, ಮೂರ್ತಿರಾಯರ ದೇವರು, ದ್ಯಾವನೂರು ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಲಕ್ಮೀಶರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕಾಣುತ್ತದೆ: ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಲಯ ಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕೇಳುಗರು ಆಸ್ವಾದಿಸಬಲ್ಲರು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ಧಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಭಿರುಚಿಯು ಇರಬೇಕು. ಆಗ ನಾವು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಸ್ವಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕ್ರೋಸೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇವು. ಅವನು ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ. ಕ್ರೋಸೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಳೆ ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಕ್ರೋಸೆಗೆ ಇದೆ. ಅವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಓದುವುದು, ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಸಿನಿಮಾ ನೋಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಓದುತ್ತಾರೆ, ಈವತ್ತು ಓದುವ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ

ಭಾಗವಹಿಸುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.ಓದು ಅಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪೌಲ್ ದ ಮಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಮಾಜದ ಮುಖವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ರೂಪನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಲು ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದು ಮತ್ತು ಬರೆದಿದ್ದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಕಾವ್ಯದ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅನೇಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಕವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಪ್ರತಿಪ್ರಮೇಯವು ಇರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಮಾದರಿಯು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಅಪಾಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತು ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪರಂಪರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾರೆ.. ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅವರು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹಿದೇನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಕಥನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕಥನವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಪುರಾಣ, ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಹೇಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ. ಸಂಕಥನವು ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಆಗಬಹುದು ಅಥವಾ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಗುಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ.

ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಹನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಥನವನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಇರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಬರಹದ ರೂಪವೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಕತೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಂಬಾರರ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಗವತರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಮಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ನೇರವಾಗಿ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅನ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಹಾಜರು ಪಡಿಸುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ ಇರುವುದನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ನಾನು ಇದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕನು ಭಾವಾವೇಶಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದರೆ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಕತೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತಾಸವನ್ನು ಇವರೇ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪಿತವಾದ್ದು ಹೇಗೆ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಲ್ಪಿತವಾದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪಾಡಿಗೆ ತಾವೇ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬರುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದು ಈ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ.. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಬದಲು

ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾನು ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೊಡಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಯಾವುದು ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಉತ್ತರಿಸಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ರೂಪ. ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ಗದ್ಯವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಗದ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಹನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅರ್ಧ ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅರ್ಧ ಅರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಅರ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹಿದೇನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಿದೇನ್ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಾನು ಎಂದು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಿಗದಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಾನೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೌದು. ನಾನು ನಿನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನೆ, ಮೊನ್ನೆ,.ಈವತ್ತು, ನಾಳೆ ಬಳಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾಳೆಯೋ ನಾಡಿದ್ದೋ ನಾನು ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನೀನು, ನೀವು, ನಾವು , ಅವರು. ಇವುಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಒಂದು ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಮದ ತನ್ನ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈವತ್ತಿಗೂ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗದೇ ಹೋಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಿವರಿಸಬಹುದು: ಯಕ್ಷಗಾನದ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಒಬ್ಬರು ಕಲಾವಿದರು ಇದ್ದರು. ಅವರ ಹೆಸರು ಮಾಲಿಂಗ ಅಂತ. ಅವರು ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿ, ಅವರು ದೇವಿಮಹಾತ್ಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಷಾಸುರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೈರಾವಣ ಕಾಳಗಗಲ್ಲಿ ಮೈರಾವಣ, ಖರಾಸುರ ವಧೆಯಲ್ಲಿ ಖರಾಸುರ ಮುಂತಾದ ವೇಷಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವೇಷಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಕರಗಳು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಸಭ್ಯ. ಯಕ್ಷಗಾನ ಗೊತ್ತಿದ್ದವರು ಅವರನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನವು ಈವತ್ತಿಗೂ ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ. ನಿಜವಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದು ಅನೇಕ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥದ್ದು ಅನೇಕವು ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿ, ಕುಂದಾಪುರ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ಮಲೆನಾಡು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದಾಖಲೆಯನ್ನು ವರ್ಷಂಪ್ರತಿ ಜೋಡಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆ. ಮೂರನೆಯದು: ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಿಜವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು

ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ.ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆಯದೇ ಹೋಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಲಾರದು. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ಸುಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಯೋಜಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ. ವರ್ಷಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ಕಾರಂತ, ಕುವೆಂಪು , ರಾವ್ ಬಹಾದ್ದೂರ್ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರೋಸೆಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ.ಆದರೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಎರಡೂ ನಿಜದ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಾಸ್ತವ ಎಷ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಧ್ವನಿಯೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು

ನಮ್ಮ ಭಾವಸಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಕಾನೂನು, ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ,ಗೆ ಈವತ್ತು ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಒಂದು ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾನೂನು ಬರಲು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ನೈತಿಕತೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ನಿಯಮವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಸೂಚಿಸುವ ಕಾಲವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 1947ರ ನಂತರ 1948 ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 1948ರ ನಂತರ 1947 ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬಂದಿತು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನೋಡಿರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಒಮ್ಮೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ಒಂದು ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಆ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಇಸವಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಿರಿಯರು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗ ಬಂತು ಎಂದು

ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲಂಬರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮತಲವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ. ರಾಮ ಪಂಚವಟಿಗೆ ಯಾವ ತಾರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.

■

ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳು

ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಯಾವುದು ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಉತ್ತರಿಸಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ರೂಪ. ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಒಂದು ಗದ್ಯವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಬರೆದ ಗದ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಪದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಕೀಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಹನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅರ್ಧ ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಅರ್ಧ ಅರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಅರ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಗೊತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಿರೂಪಣೆ

ಮತ್ತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹಿದೇನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಿದೇನ್ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಾನು ಎಂದು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಿಗದಿತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಾನೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಹೌದು. ನಾನು ನಿನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನೆ, ಮೊನ್ನೆ..ಈವತ್ತು, ನಾಳೆ ಬಳಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾಳೆಯೋ ನಾಡಿದ್ದೋ ನಾನು ಬಂದರೂ ಬರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೆರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ನೀನು, ನೀವು, ನಾವು, ಅವರು. ಇವುಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಒಂದು ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥದ್ದು ಅನೇಕ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥದ್ದು ಅನೇಕವು ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಾವಿ, ಕುಂದಾಪುರ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ, ಮಲೆನಾಡು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.ಒಂದು ದಾಖಲೆಯನ್ನು ವರ್ಷಂಪ್ರತಿ ಜೋಡಿಸುವುದು. ಅದನ್ನು ವಾರ್ಷಿಕ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆ. ಮೂರನೆಯದು: ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಿಜವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿ ನಡೆಯದೇ ಹೋಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಲಾರದು. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ಸುಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಯೋಜಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ.

ವರ್ಷಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯ ಮೀರುವಿಕೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಾರಂತ, ಕುವೆಂಪು, ರಾವ್ ಬಹಾದ್ದೂರ್ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರೋಸೆಯು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆ.ಆದರೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವಾದವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಎರಡೂ ನಿಜದ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಾಸ್ತವ ಎಷ್ಟು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಧ್ವನಿಯೂ ಇದೆ.. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಕಾನೂನು, ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ,ಗೆ ಈವತ್ತು ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಒಂದು ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾನೂನು ಬರಲು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ನೈತಿಕತೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಕಂಬಾರರ ಜೋಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ಯಾಬಾಳ್ಯಾ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ನಿಯಮವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಕಂಬಾರರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಸೂಚಿಸುವ ಕಾಲವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 1947ರ ನಂತರ 1948 ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು 1948ರ ನಂತರ 1947 ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಬಂದಿತು ವಾಸ್ತವವಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನೋಡಿರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಒಮ್ಮೆ ನಿರೂಪಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ಒಂದು ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಆ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಇಸವಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕಿರಿಯರು ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಬಂಧ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು

ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲಂಬರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮತಲವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ. ರಾಮ ಪಂಚವಟಿಗೆ ಯಾವ ತಾರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ.

ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದ್ದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುವಬಹುದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಅವನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಡಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡುವಾಗ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಸಸೂರ್ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಚಹರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದರ ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್ ಇನ್ನೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತನೆ. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ.

ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಲೋಚನೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕನಸು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಭಾಷೆಯ ಆಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಆಚರಣೆ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ. ಪ್ರಾಚೀನಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಮೊದಲು ನಾವು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹವದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಬಾಚೆಯು ನಮಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಏನಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯೇತರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯರು ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪಕ್ಷಿಗಳನು, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು , ಸಸ್ಯ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತು ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಿರಿಸಂಪಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವನಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವು ಸಾಧಿತವಾಗಿತ್ತದೆ. ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಇದು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಚಿಹ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ.

ಫುಕೋ ತಾನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಾನು ರಾಚನಿಕ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಆನ್ವಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು. ಅವನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕವಾದ, ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು

ಬಳಸುತ್ತಾನೆ, ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಜನಾಂಗವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಫುಕೋ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅವನ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಫುಕೋ ರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ನಡುವಣ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು

ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ: ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಆಧಾರ ಸಹಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವ ವಿದ್ವಾಂಸನಲ್ಲ. ಅವನು ವಿವಿಧ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಗತ್ಯ. ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಅದು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಗುಣವು ಇದೆ. ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನುಣಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ರೂಪದ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾದರೆ ಅದುವೇ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ, ಜಗತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ

ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನೀಶೆಯ ಮಾತು. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ. ಆದರೆ ಅದು ಭ್ರಮೆ ಅದು ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಮಾತಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಲ್ಲರೆಮೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿರುಕು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಆತಂಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಜೀವನ, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಕ್ಸ್‌ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಒಬ್ಬ ತಜ್ಞನಂತೆ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಫುಕೋ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ. ಅವನಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶವು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು

ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ. ಕೆಲವನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾತಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಒಂದು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಬತತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂರ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಜೀವ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಇತಿಹಾಸವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇತಿಹಾಸವು ಈವತ್ತು ಬರೀ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಯಾರಿಗೆ ಭ್ರಾಂತಿಗಳು ಇವೆ? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾನದಂಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾದ್ದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದರು. ಯಾವುದು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನುಷ್ಯರು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಪರಾಧ

ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎರಡೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅಪಾಯ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಬಡವರು ಕೂಡಾ ಪಾಪದಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಗಿದ ಅಧ್ಯಾಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಈಗ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಔಷಧ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಮೃಗಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.'

■

ಭಾಗ–2

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮರು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು: ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತಂತ್ರಗಳು

ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಬೇಗನೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶಕನು ತಾನು ಯಾವ ಸೀಮಾರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಕೃತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇಕು, ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೇಡವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಶಿಸ್ತು. ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಲು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಹಕರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕೌಶಲವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು

ನಾವು ಬಾಷೆಯನ್ನು, ಅದರ ಕೌಶಲವನ್ನು, ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಓದುಗನಿಗೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಂಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಭಾಷೆಯೇ ನಮಗೆ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಮಕಾಲೀನ ನಿಲವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರ. ಇದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ , ಫುಕೋ ಮುಂತಾದವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಆತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ವಿಮರ್ಶಕನು ಸಾಹಿತ್ಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಅವನು ಬರೀ ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಯಾವುದು ತಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಅನುಭವು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅನುಭವದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಫುಕೋ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಬಂದುದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಾವು ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ್ದು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಓದುಗನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು. ಇದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವಾದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬಂದುದು ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ, ರೂಪನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇವತ್ತು ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿದೇನ್ ವೈಟ್ ಈವತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯನಾದ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟರೆ

ಅಸಂಗತವಾದಿಗಳು ಬೇರ ಥರದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ, ಅಸಂಗತವಾದವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾಗಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಚೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅರ್ಥಗಳ ಒಂದು ಗುಚ್ಛವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಕವಿತೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಮೇಲ್ಪದರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಮೇಲ್ಪದರ ಮತ್ತು ಒಳಪದರ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿದವನು ಚೋಮ್ಸ್ಕಿ. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಈವತ್ತಿನ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಪಠ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸನ್ನಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೊಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಇಲ್ಲವೇ ಯಾವುದೂ ಪಠ್ಯಗಳು ಆಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು ಎಂದು ಸೈದ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಜಾಗವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಸ್ಥಾನವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವದು ಖಚಿತ. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಓದುಗನನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಕೆಳಮಟ್ಟದ ಓದುಗ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ

ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾದವು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಂದ ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಭೆರೆ ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಮತ್ತೊಂದು ನಾವು ಅಂಕಿ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದಿದೆಯೇ ಅನೇಕರು ಕೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ.ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹುಡುಕಿದ್ದೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಇದೆ ಎಂದು ಪಶ್ಚಿಮವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ , ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಒಂದು ಬೇರು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃತವಾದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ್ದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮೂಲದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಂದುದು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಕೊಂಡಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನವರನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೂ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮಾಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಗುಚ್ಛವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ತತ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾದರೆ ಆಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಜನರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ದಮನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ದಮನ ಮಾಡಿರುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರಸ್ತೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಮಾತುಕತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕರ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಅದನ್ನು ಅವನು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲೇ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಡರ್ಕೆಮ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಆಕಾಶದಿಂದ ನೆಲಕ್ಕೆ ಉದುರಿ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಮಾತು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವವರು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಿವೆ

ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಕ್ಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ತುಮುಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ. ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಾ ಎಂದರೆ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು, ಇಬ್ಬರು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನರ ನಡವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂವಾದವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಮದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಇದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸುಳ್ಳು ನೋಟ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು

ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದು ತರ್ಕ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ಆಡುಭಾಷೆಗೆ ಹತ್ತಿರ ಇರುವ ವಾಕ್ಚಾತುರ್ಯ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಡುಭಾಷೆಯ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧ, ಎರಡನೆಯದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ (ವಿರೋಧಾಭಾಸ) ಮೂರನೆಯದು ಒಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆ. ಫಿಟ್ಜೆಯು ಇದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧ, ವಿರೋಧಿ ಹಾಗೂ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಡಯಲಿಕ್ಟಲ್ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಲ್ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಗುಣಮಟ್ಟದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಣಮಟ್ಟದ ಪ್ರಮಾಣ ಮತ್ತು ಅಳತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತತ್ವ, ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರಾಕರಣೆಯ ನಿರಾಕರಣೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಇವತ್ತು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಾವು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಇರುವ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹೊಂದಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಆಯ್ಕೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮೆಶಿಯರಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿನೋಜಾರ ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಪಿನೋಜ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹೆಸರು. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪಿನೋಜಾರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅದು ವಹಿಸಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು

ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಒಂದು ಪರಿಕರ. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೀಶೆಯು ಏಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಭಿನ್ನತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ಇರುವ ಪರಿಕರ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮಬಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿ. ನಾವು ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಆತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಗೆ; ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಯಾವ ಥರ ಬೇಕಾದರೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವ, ಇಲ್ಲವೇ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಎಂದೂ ಕರೆಬಹುದು. ಆವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಮಾತು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಒಂದು ಚೂರು ಕನ್ನಡಿಯು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೆಕು: ಅವರು ಕೂಡಾ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ಧಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇರುವ ಆಕರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾವು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು.ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ

ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. 1869ರ ಅನಂತರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಅನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದೂ ನಿಜ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಈವತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ರಚನಾವಾದ, ವಿದ್ಯಮಾನಶಾಸ್ತ್ರಗಳೂ ಇವೆ. ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳು ನೆರವು ನೀಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ನಿಜ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ನಮಗೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಕೇವಲ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಸಂಕೇತವನ್ನು ನವ್ಯರು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅವರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನವ್ಯರಿಗೆ ಸಂಕೇತವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಕೇತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ನವ್ಯರಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಹಾಗೂ ಆಶಯವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಯಿತು. ಅದು ನೈತಿಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂಕೇತವನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ವಿಷಯದಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಕೇತ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿದೆ: ಒಂದು ಅದರ ಧನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ನವ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರ.

ಈಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ರೂಪಕಗಳು ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕೇತವು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಹಕಾರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಅದು ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಎಂದು ನವ್ಯರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದನ್ನು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ತರಲು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತವು ಬೇಕು. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳು ಹೇಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ: ಅದು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವವರು ಓದುಗರು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಇದನ್ನು ಪಠ್ಯದಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗುವುದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಯಾರು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು. ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥದ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಹೇಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಪಠ್ಯವು ಹೇಗೆ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಡಿಗರ ಭೂಮಿಗೀತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭೂಮಿ, ರಾಮಚಂದ್ರ ಶರ್ಮರ ಪಾಂಡು- ಮಾದ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಬರೀ ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇದು ನಮಗೆ

ಒಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತವಲ್ಲಿ ಇದು ಕನ್ನಡದ ಹೊಸದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಬೇಕು: ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಭೂಮಿಗೀತ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತದ ಚಳುವಳಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಸ್ಟೆಫೇನ್ ಮಲ್ಲರ್ಮೆ (1842– 1898) ಸಂಕೇತದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲ್ಮೈಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾತ್ರ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ್ದು. ನಮಗೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕವಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನುಡಿಗಟ್ಟನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಾರ್ತನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾದ ಅಂಶ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಛಂದಸ್ಸು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾತುರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ. ಅವನು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಈವತ್ತು ತಂತ್ರ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ತ್ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಂಕಥನದ ಭಾಗ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಓದುಗನಿಗೆ ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಒಂದು ತಂತ್ರವನ್ನು

ಅಳವಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಲಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೋಂವರ್ಕ್ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ತ್ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಘಟಕ ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ಬಾರ್ತನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುವ ವಸ್ತು.ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ ಅಥವಾ ಅದು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವಾಗಲೀ ಒಂದು ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ನಿಯಮವು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ವಾಕ್ಕಿನ ಚಾತುರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ.

■



ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನಾವು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು ಹಾಗೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತೆಸಿಸ್ ಎಂದರೆ ಭಾವನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾರು ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಕಲಾವಿದರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಭಾವನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮಾನವೀಯವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಪ್ಲೇಟೋ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನೋವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಭರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆಗ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಭರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಯವು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಿವಿಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಅಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಂಬಾರರ ಕವ್ಯದ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ